Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

24

LES INNOVATIONS DU VOCABULAIRE LATIN À LA FIN DU MOYEN ÂGE : AUTOUR DU GLOSSAIRE DU LATIN PHILOSOPHIQUE

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
Huygens Instituut
KNAW – La Haye

Louis Holtz
Institut de Recherche et h'Histoire des Textes
CNRS - Paris

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

24

Les innovations du vocabulaire latin à la fin du moyen âge : autour du Glossaire du latin philosophique

Actes de la journée d'étude du 15 mai 2008

édités par

Olga Weijers, Iacopo Costa et Adriano Oliva

BREPOLS

Mise en page
Iacopo Costa

© 2010 BREPOLS PUBLISHERS nv, Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2010/0095/203
ISBN 978-2-503-53559-3

Table des matières

A. Oliva, O. Weijers, Introduction 7
J. Hamesse, Le glossaire du latin philosophique médiéval de la Sorbonne : histoire, but et utilisation 9
A. Maierù, Sur la « suppositio vaga » au XIII^{e} siècle 21
Ch. Burnett, The Enrichment of Latin Philosophical Vocabulary Through Translations from Arabic : The Problem of Transliterations 37
M. B. Calma, La définition du viator dans les commentaires des Sentences au XIV^{e} siècle 45
R. Imbach, « Expertus sum ». Vorläufige Anmerkungen zur Bedeutung des Verbs « experiri » bei Albert dem Grossen, Siger von Brabant und Thomas von Aquin 61
A. Gómez Rabal, Exemples de termes philosophiques dans les glossaires médiévaux et leur survivance ou oubli chez un humaniste, Michel Servet 89
J.–P. Rothschild, « Novitas mundi ». Un exemple d'utilisation du Glossaire du latin philosophique médiéval 109
Annexe 1 : Liste des différentes parties du fichier 135
Annexe 2 : Quelques exemples tirés des différentes parties du fichier . 137
Index des Noms 149

Introduction

Le Glossaire du latin philosophique recueille environ deux cent cinquante mille fiches relatives au vocabulaire philosophique du moyen âge. Une équipe du CNRS, dirigée à l'origine par Pierre Michaud-Quantin, y a travaillé durant de nombreuses décennies. Cependant, depuis quelques années, les nouvelles éditions de textes philosophiques n'étaient plus dépouillées et, par conséquent, le Glossaire n'était plus enrichi ; en outre le fichier était conservé dans un endroit d'accès difficile. Pour redonner vie à cet outil si utile, il fallait tout d'abord le transporter dans un endroit adapté. C'est maintenant chose faite : le Glossaire a quitté la Sorbonne et se trouve maintenant à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, où on peut désormais le consulter à la Section latine.

Un tel déménagement avait été souvent évoqué, mais n'avait, jusqu'ici, jamais obtenu l'accord de tous les intéressés, pour toutes sortes de raisons administratives. C'est grâce à Monique Goullet, alors responsable du LAMOP, qu'il a pu enfin être réalisé. Nous l'en remercions très vivement et nous espérons que la nouvelle vie qu'aura le Glossaire dans les murs de l'IRHT lui offrira toute la satisfaction qu'elle en attend.

Le déménagement, qui eut lieu en juin 2007, fut une entreprise mémorable. Une petite équipe de jeunes courageux, parmi lesquels Monica et Dragos Calma ainsi que Claire Angotti, gravissait les escaliers de la Sorbonne jusqu'aux combles, pour ensuite descendre ces mêmes escaliers chargée des très nombreux casiers de fiches. Nous sommes parvenus à faire entrer ces casiers dans deux voitures, dont la voiture de service de l'IRHT. À l'arrivée devant le 40 avenue d'Iéna, d'autres âmes secourables nous ont aidés à monter les fichiers à la Section latine. Nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont assistés pour ce déménagement, mené à bien en un seul jour et dans la bonne humeur. La mise en ordre des casiers, selon le genre de fiches et suivant l'ordre alphabétique, fut aussi un travail long et fatigant, bien que moins spectaculaire.

À l'occasion de l'arrivée du Glossaire du latin philosophique à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes et pour marquer le nouveau départ de cette entreprise, une journée d'étude s'est tenue à l'IRHT, le jeudi 15 mai 2008, sur

le thème « Les innovations du vocabulaire latin à la fin du moyen âge : autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, sciences) ». L'accent était mis sur la fin du moyen âge (XIII^{e}–XV^{e} s.) parce que le vocabulaire philosophique de cette période n'est représenté que très partiellement dans les dictionnaires du latin médiéval et que nombre d'éditions récentes concernent cette période.

Les contributions réunies ici sont le reflet de cette journée, qui fut introduite et présidée par Louis Holtz. L'un des participants, Anne Grondeux, n'a pas souhaité publier sa communication « Parler de grammaire en philosophie : l'enrichissement du vocabulaire médiolatin de la pensée grammaticale ». En revanche, Jean-Pierre Rothschild nous a proposé une contribution pour ce volume, ce dont nous le remercions cordialement. La journée se conclut par une table ronde consacrée à l'avenir du Glossaire et à une éventuelle version informatisée de celui-ci. Y prirent part Bruno Bon, Dragos et Monica Calma, Anita Guerreau-Jalabert, Caroline Heid, Louis Holtz, Adriano Oliva, Jacqueline Hamesse, Jean-Pierre Rothschild, Mariken Teeuwen, Olga Weijers. Les échanges de cette table ronde, qui portèrent surtout sur les possibilités de numérisation du fichier, n'ayant pas été enregistrés, ils ne paraissent pas dans ce volume.

Actuellement, cette numérisation est en cours de réalisation et nous espérons qu'il sera bientôt possible de consulter sur le net ce précieux instrument de travail.

Nous tenons enfin à remercier Anne-Marie Eddé et toute la direction de l'IRHT, ainsi que le personnel concerné, pour leur hospitalité et leur générosité ; nous voulons aussi remercier Henk Wals et la direction du Huygens Instituut de La Haye pour l'aide financière qui nous a permis d'inviter des participants venant de l'étranger. Cette manifestation fut l'une de celles qui s'inscrivent dans le cadre du programme de recherche commun à cet Institut et à l'IRHT, sur le thème de la Faculté des arts dans les universités médiévales, programme qui a déjà donné de nombreux résultats et qui a encore, nous l'espérons, un bel avenir devant lui.

Le choix de publier ce petit volume dans la collection *Studia Artistarum* allait presque de soi : le vocabulaire de la philosophie médiévale – et, en particulier, ses innovations de la fin du moyen âge – est en grande partie l'œuvre des maîtres de la faculté des Arts.

Adriano Oliva

Olga Weijers

Le glossaire du latin philosophique médiéval de la sorbonne : histoire, but et utilisation

Jacqueline Hamesse

L'histoire du Glossaire couvre plus d'un demi–siècle. L'exposé qui suit évoquera trois points principaux : d'abord, l'historique du projet, ensuite les diverses réalisations faites au cours de toutes ces années et, enfin, l'examen de quelques néologismes des XIV^{e} et XV^{e} siècles. La proposition d'un « Glossaire du latin philosophique médiéval de la Sorbonne » est due au philosophe Raymond Bayer. Il n'est pas étonnant que ce savant soit à l'origine du projet. Il avait, en effet, publié peu avant la seconde guerre mondiale plusieurs ouvrages traitant de différentes disciplines philosophiques, qu'il s'agisse d'esthétique, d'épistémologie ou de logique, ainsi que des manuels de philosophie. Confronté sans cesse à la compréhension correcte de concepts latins et à la perception des différents sens qu'ils pouvaient avoir, il suivit un peu les traces d'Etienne Gilson en essayant de retracer l'histoire de ces concepts par la recherche de leurs sources. C'est pour cette raison qu'il élabora un projet de glossaire philosophique médiéval. L'idée fut retenue, mais la période de guerre était mal choisie pour demander des subsides destinés à la mettre en œuvre. Aussi, fallut-il attendre un certain temps pour que le dossier, introduit auprès du C.N.R.S, soit accepté. Dès 1944, un financement fut accordé et une équipe constituée. La présidence en revint au professeur Bayer qui l'assura de 1944 à 1957.

Le but premier du projet était de recueillir dans les textes philosophiques latins du moyen âge les définitions des concepts rencontrés au cours des lectures

et des travaux de recherche de l'équipe. Afin de donner une certaine structure à l'entreprise, quelques directives furent données aux collaborateurs dont la plupart étaient bénévoles. Elles concernaient dans un premier temps la manière d'établir les fiches, la période chronologique à prendre en compte et enfin une liste de termes importants dont il était fondamental de retrouver la ou les définitions dans les textes de l'époque[1]. En ce qui concerne les fiches, ceux qui ont consulté le glossaire connaissent l'organisation du contenu : en-tête, le lemme, un nom d'auteur et le siècle, puis un texte définissant le terme ou bien un passage suffisamment éclairant pour en faire comprendre le sens, ainsi que la source du passage en question et la référence à l'édition critique ou au manuscrit consulté.

Il est important de souligner immédiatement qu'à l'origine, la récolte des documents était empirique et se faisait au hasard, aucun plan précis n'ayant été dressé pour structurer l'ensemble. Il avait cependant été décidé dans un premier temps de privilégier les textes relatifs à la problématique philosophique du XII^e^ siècle, à savoir la science théorique, pratique et logique, ainsi que le *corpus aristotelicum* du XIII^e^ siècle, ce qui explique, au moins partiellement, pourquoi les témoignages datant des XIV^e^ et XV^e^ siècles sont moins nombreux.

Dès le début, plusieurs médiévistes français connus prirent part au travail : Maurice de Gandillac, Marie–Thérèse d'Alverny, Jean Châtillon, Jean Ribailler, Pierre Michaud-Quantin, Hélène Merle et Jeanine Quillet, auxquels vinrent se joindre un peu plus tard Goulven Madec, Louis Duval–Arnoud et Michel Lemoine. En 1957, la direction de ce Centre fut confiée à Maurice de Gandillac et Pierre Michaud–Quantin fut nommé secrétaire de l'entreprise. Ce fut lui qui dès lors devint « l'âme » de ce Glossaire pendant quinze ans.

Comme je l'ai dit plus haut, pour faciliter le travail des premiers collaborateurs, une première liste des termes importants à retenir avait été établie. Je ne sais pas si elle a été conservée. Mais l'expérience montra très vite l'insuffisance de ce premier inventaire. En effet, il était impossible à ce stade de délimiter l'ensemble du vocabulaire spécifique utilisé par les auteurs puisque des choix avaient été opérés dès le début. Cette méthode empirique donnait une première orientation aux chercheurs, mais il s'avéra très vite indispensable d'élargir le choix des mots retenus, en fonction des lectures faites par chacun et des découvertes de sens ou de créations lexicales rencontrées en cours de travail. D'autre part, il parut bientôt indispensable de retenir aussi les termes scientifiques, techniques, juridiques et médicaux utilisés en grand nombre par les philosophes médiévaux, et donc d'élargir le champ des œuvres à dépouiller.

Dès lors, vous l'aurez compris, la récolte de la documentation ne se fit plus

1. Cf. à ce sujet P. Michaud-Quantin, *Le « Glossaire du latin philosophique médiéval »*, dans *Archivum latinitatis medii aevi – Bulletin Du Cange* 28 (1958), pp. 239–243.

entièrement au hasard des lectures de chacun des membres. Progressivement, le besoin de certaines structures se fit sentir et on ajouta le repérage des définitions d'autres concepts intéressants, la nécessité d'y joindre des expressions formées à l'aide d'un terme (par exemple *natura naturans*, *anima mundi* et d'autres), ainsi que la constitution d'un fichier parallèle de termes grecs et arabes qui étaient à l'origine de nombreux vocables philosophiques latins traduits. Puis on compléta la documentation par un fichier bibliographique reprenant des passages d'études ou d'articles dus à des chercheurs modernes. Cette documentation était rassemblée pour aider à mieux comprendre les divers sens qu'un concept pouvait avoir et pour les resituer dans le contexte de l'œuvre originale. Enfin, priorité fut donnée au dépouillement de glossaires et de lexiques médiévaux connus.

La grande période de dépouillement des éditions de textes philosophiques médiévaux s'étendit *grosso modo* sur trente ans. Les fiches commencent toutes par un concept latin situé en-tête, ce qui permet de les classer ensuite alphabétiquement, puis chronologiquement à l'intérieur de la documentation, grâce au nom de l'auteur et à la date indiquée. Dans le classement, une catégorie spéciale fut privilégiée : celle qui comportait les définitions *stricto sensu* provenant des médiévaux, qu'il s'agisse des auteurs philosophiques ou de lexiques et glossaires de l'époque, même si ces derniers ne donnent pas toujours des étymologies correctes. Fausses ou fantaisistes, ces étymologies livrent cependant des interprétations intéressantes qui nous aident à pénétrer la pensée de leurs auteurs « qui ne faisaient pas nécessairement œuvre de philologue, mais qui constituaient des témoignages indirects sur la valeur sémantique profonde et les résonances que possédait un terme », ainsi que l'écrivait Pierre Michaud–Quantin[2].

D'autre part, les frontières chronologiques proposées à l'origine s'élargirent progressivement. Il s'avéra très vite indispensable de remonter jusqu'au haut moyen âge et de continuer les dépouillements jusqu'au XV^{e} siècle compris. Cette fourchette chronologique permet en effet de suivre l'évolution sémantique de nombreux concepts depuis leur création ou leur apparition dans des textes philosophiques jusqu'à la fin de la période scolastique proprement dite, encore que cette affirmation soit discutable. Les chercheurs non–spécialisés peuvent donc suivre aisément l'histoire des termes philosophiques à travers la documentation rassemblée.

Dans le fichier tel qu'il existe actuellement, les fiches sont essentiellement basées sur des éditions de textes accessibles à l'époque du dépouillement. Toutefois, pour compléter cet ensemble, Pierre Michaud–Quantin avait l'habitude de passer ses vacances dans diverses bibliothèques européennes afin de com-

2. *Ibid.*, p. 241.

pléter le matériel. C'est ainsi qu'il a pu dépouiller bon nombre de lexiques et de glossaires inédits qui constituent des sources de premier plan pour la recherche des définitions et des sens de tous ces termes. Et cette documentation est assurément très intéressante pour notre connaissance des mots.

A la fin des années 60, les boîtes rassemblées à la Sorbonne contenaient environ 300.000 fiches qui couvraient tant le haut moyen âge que l'époque scolastique, allant jusqu'au XV^{e} siècle. En plus, à l'initiative de Pierre Michaud–Quantin, des exposés et des conférences étaient organisés un vendredi par mois. Le but était de faire connaître la richesse contenue dans la documentation et d'attirer des chercheurs étrangers de passage à Paris pour mieux montrer les ressources du Glossaire et les exploiter.

Au fil du temps, une bibliothèque spécialisée s'était aussi constituée dans une des deux pièces de la Sorbonne hébergeant l'entreprise. Ceux qui ont consulté les fiches à cette époque se souviennent certainement de ces deux petits locaux dans lesquels les chercheurs, spécialistes de philosophie médiévale ou de lexicographie, venaient travailler. Mais la documentation ne pouvait pas être consultée à distance, ce qui en limitait fortement la diffusion et l'utilisation.

Un gros problème se posait déjà à ce moment-là : comment rendre accessible au plus grand nombre la documentation rassemblée dans les fichiers. En effet, et ceux qui ont consulté le Glossaire comprendront ce à quoi il est fait allusion, les fiches rassemblées avaient été, soit dactylographiées, dans le meilleur des cas, soit écrites à la main. Les transcriptions faites par Pierre Michaud–Quantin, par exemple, pour précieuses qu'elles soient, s'apparentaient plus à une écriture scolastique médiévale, pleine d'abréviations latines, qu'à une cursive moderne ! Plusieurs collaborateurs avaient une écriture parfois difficile à déchiffrer. A la longue, on reconnaissait les habitudes graphiques des uns et des autres, mais la consultation de ces fiches décourageait de prime abord les chercheurs non–initiés. D'autre part, après vingt ans de collecte des données, le temps était venu de songer à la rédaction d'un « Glossaire » proprement dit, but premier de l'opération, mais qui décourageait plus d'un membre de l'équipe.

La diffusion de résultats concrets devenait indispensable pour continuer à assurer le financement de l'entreprise. Mais avant même d'entreprendre la rédaction, il semblait important et même indispensable de définir un certain nombre de règles à suivre et de concevoir non seulement le plan du glossaire, mais surtout la structure des articles. Outre l'écriture difficile à déchiffrer de certains collaborateurs, les fiches devaient être toutes revues avant d'être utilisées afin de pouvoir corriger les erreurs inévitables qui s'y trouvaient et surtout afin de les mettre à jour, lorsque des éditions plus récentes que celles consultées

au moment du dépouillement des textes, avaient parus.

Pierre Michaud–Quantin, conscient de ces difficultés, avait consulté plusieurs collègues afin d'essayer de trouver une solution aux problèmes. Il était aussi soucieux de montrer au CNRS qu'on pouvait rentabiliser le travail des chercheurs en diffusant des résultats. En effet, certains d'entre eux étaient financés depuis des années par ce Centre et des critiques commençaient à se faire jour à propos de l'utilité d'un tel travail. Il s'adressa d'abord à Tullio Gregory, Directeur du *Lessico Intellettuale Europeo* de Rome, et lui proposa la publication dans la collection « Lessico Intellettuale Europeo » d'une série d'articles lexicographiques basés en grande partie sur la documentation rassemblée au Glossaire[3]. Ce fut un premier pas. A cette époque, on commençait aussi à parler de l'informatique appliquée aux textes qui venait d'être expérimentée avec succès, par le Père Busa notamment, et cette perspective le séduisait beaucoup.

Il vint ensuite à Louvain pour essayer de trouver une solution en s'adressant au CETEDOC. En parallèle, d'autres voies plus traditionnelles avaient aussi été explorées. Mais, dans les deux cas, de nombreux obstacles auraient dû être surmontés avant de pouvoir passer à l'étape suivante. Fallait–il d'abord établir une liste des sources dépouillées, ou bien était–il préférable de commencer à rédiger certains articles ? Afin de faire face à cette situation complexe et difficile, le CNRS, soucieux de rentabiliser les résultats du travail déjà accompli, consentit à nommer encore deux membres supplémentaires dans l'équipe : Annie Cazenave, puis Jean–Maurice Le Gall.

Hélàs, la mort subite de Pierre Michaud–Quantin en 1972 devait donner un coup fatal à l'entreprise. Ses successeurs, à savoir Goulven Madec, Hélène Merle puis Pierre Thillet firent de leur mieux pour essayer de rendre accessible la documentation existante et d'en tirer parti.

Après la mort de Pierre Michaud–Quantin, une délégation de l'équipe revint à Louvain pour étudier avec le CETEDOC les possibilités d'une informatisation du matériel. Paul Tombeur, directeur de ce laboratoire, leur expliqua immédiatement qu'un travail préalable devait être fait par l'équipe avant de passer à l'automatisation du contenu des fiches. Il fallait uniformiser les données, revoir l'ensemble des fiches et dactylographier tout ce qui était encore manuscrit. On revenait donc au point de départ.

Afin de tester la faisabilité du projet, trois membres de l'équipe furent désignés pour élaborer le matériel disponible concernant le lemme *spiritus*, en vue de la présentation d'un article informatisé lors du Congrès international de Philosophie Médiévale qui eut lieu en 1977 à Bonn. Michel Lemoine et An-

3. P. Michaud–Quantin et M. Lemoine, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, Roma 1971 (Lessico Intellettuale Europeo, 5).

nie Cazenave furent chargés de la révision des fiches et de leur mise à jour d'après les éditions récentes. Il revint ensuite à Goulven Madec de rédiger l'article qui fut présenté pendant le Congrès, dans le cadre de la Commission de travail « Informatique et étude de textes » dirigée par Paul Tombeur. Malheureusement, peu satisfait des résultats obtenus, Goulven Madec n'accepta pas de publier son texte dans les actes de la rencontre et, malgré de nombreuses recherches, aucune trace de sa communication n'a pu être retrouvée. Les efforts de préparation fournis lors de la mise à jour de la documentation furent jugés trop lourds pour justifier le coût ainsi que les résultats obtenus. Les progrès de la technologie n'étaient pas encore suffisants pour envisager de continuer dans cette voie. L'expérience concernant *spiritus* mit donc provisoirement fin à ce moment–là au projet d'informatisation du matériel.

Aussi fut–il décidé pour faire progresser le dossier de mettre divers autres tests au point, afin de fournir quelques résultats concrets. L'équipe de Paris allait rédiger manuellement cette fois, comme des rédacteurs de dictionnaires, certains articles sur la base du matériel existant pour se rendre compte des obstacles et des difficultés rencontrées. C'est ainsi que Hélène Merle entreprit la rédaction d'un article consacré à *Aptum natum esse – Aptitudo naturalis* qui fut publié dans *l'Archivum latinitatis medii aevi*[4]. Elle en consacra ensuite un autre à *Ars,* qui parut dans le *Bulletin de Philosophie médiévale* en 1986[5]. Au fil de la rédaction de ces articles, elle avait constitué une liste des problèmes rencontrés. D'autres articles furent mis en chantier et élaborés au moins partiellement par les membres de l'équipe, mais n'ont jamais été publiés. Dans un article rédigé lorsqu'elle était responsable du glossaire, Hélène Merle a établi une liste des concepts analysés[6]. Grâce à ce précieux témoignage, il devrait être possible de retrouver les manuscrits dactylographiés des notices consacrées à ces quelques concepts et, peut–être de les publier en annexe dans ce volume.

En parallèle à l'élaboration de quelques notices, se poursuivait aussi la mise au point d'une liste des néologismes contenus dans le Glossaire. Hélène Merle trouvait à juste titre que publier simplement une liste des néologismes permettrait déjà de montrer l'intérêt de la documentation rassemblée. A ma connaissance, cette liste n'a jamais été terminée et après le passage à la retraite d'Hélène Merle, le travail s'arrêta. Ce chantier en cours pourrait certainement être poursuivi en vue de sa publication, ce qui constituerait un premier état des lieux du Glossaire.

4. H. Merle, *Aptum natum esse – Aptitudo naturalis*, dans *Archivum latinitatis medii aevi – Bulletin du Cange* 43 (1981–1982), pp. 122–139.
5. Cf. H. Merle, *Ars*, dans *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), pp. 95–133.
6. Cf. H. Merle, *Le Glossaire du latin philosophique médiéval*, dans *Archivum latinitais medii aevi – Bulletin Du Cange* 42 (1979–1980), p. 146

La dernière tentative de mettre la documentation à la disposition des chercheurs est due à Louis Holtz qui, pendant sa direction de l'IRHT, se pencha sur la question. Lors d'une conversation, il avait suggéré de résoudre le problème en microfilmant l'ensemble des fiches pour pouvoir mettre ainsi facilement la documentation à la disposition des chercheurs. En vue d'établir un devis, l'examen des fiches fut réalisé par une firme spécialisée qui renonça cependant très vite à concrétiser le projet, se heurtant à plusieurs problèmes dont le moindre n'était pas le fait que certaines d'entre elles étaient écrites recto et verso, ce qui interdisait à l'époque l'utilisation automatique d'une machine pour filmer l'ensemble des documents. Chaque fiche portant un texte au verso aurait dû faire l'objet d'une manipulation spéciale, ce qui aurait rendu le travail très onéreux, voire impossible. Le matériel informatique n'était pas encore adapté à la saisie de ce genre de documents et la numérisation n'existait pas. Toutes ces propositions venaient avant l'heure et furent ainsi vouées à l'échec.

Les discussions entre Paris IV qui avait prêté ses locaux et le CNRS qui avait investi de l'argent dans cette entreprise au fil des années ne favorisèrent absolument pas la mise au point d'une solution, bien au contraire. Comme Rémi Brague avait son bureau dans les locaux du Glossaire et qu'il souhaitait pouvoir utiliser l'espace disponible pour y recevoir ses étudiants et travailler avec eux, on chercha à déplacer en un autre lieu les fichiers ainsi que tout le matériel documentaire rassemblé et c'est ainsi que l'ensemble fut transporté à la bibliothèque Halphen. Malgré le peu de place dont elle disposait, Monique Goulet accueillit généreusement la documentation. Mais la consultation en était devenue difficile et finalement, une solution fut trouvée grâce à l'IRHT qui, en la personne de Anne–Marie Eddé, sa directrice actuelle, accepta de prendre le matériel dans ses locaux où l'accès est de nouveau possible pendant les heures d'ouverture de l'Institut. Olga Weijers servit d'intermédiaire entre les deux et organisa le déménagement. Nous sommes donc tous très reconnaissants à cette trinité féminine d'avoir facilité le transfert à l'avenue d'Iéna ainsi qu'à Jean–Pierre Rothschild, directeur de la section latine, qui proposa de mettre les fichiers dans ses locaux. Quant à la bibliothèque spécialisée du Glossaire, elle a été transférée dans le Séminaire de Jean–Philippe Genet.

Pour terminer cet exposé, quelques néologismes plus tardifs permettront d'apprécier la documentation accessible au Glossaire. Bon nombre de ceux qui figurent dans les fichiers sont issus des traductions de textes philosophiques et scientifiques faites à partir de l'arabe et du grec. Ce sont les plus connus. En effet, comme l'écrivait Tullio Gregory, « une grande partie des transformations les plus significatives et des apports les plus importants dans l'histoire du latin médiéval et moderne se retrouvent dans les traductions gréco– et arabo–latines, de même que dans les textes philosophiques, scientifiques et

techniques, c'est à dire dans les domaines où la langue a dû se mesurer à des expériences nouvelles, après les expériences profondément innovatrices du latin des premiers écrivains chrétiens et du latin resortissant du droit et des institutions »[7]. Une statistique réalisée par l'équipe montre que 56% d'entre eux appartiennent au vocabulaire scientifique et ont donc par ce biais enrichi le vocabulaire technique latin. Ce nombre est significatif de l'intérêt porté par les médiévaux de l'époque aux œuvres tant philosophiques que scientifiques grecques et arabes, accessibles par le biais des traductions.

Lorsque le programme de cette journée fut élaboré, l'accent avait été mis à juste titre sur les néologismes de la scolastique tardive (XIV^{e} et XV^{e} siècles), qui sont moins connus et encore peu étudiés pour diverses raisons. La majorité d'entre eux sont philosophiques. Aussi, l'examen de ces créations lexicales et conceptuelles tardives permettra de montrer leur intérêt. En effet, si des néologismes philosophiques se créent à ce moment, ce n'est pas dû au hasard, bien au contraire. Les traductions médiévales sont désormais bien connues et celles de la Renaissance se caractériseront par une langue plus classique, ce qui explique que la création de nouveaux vocables latins deviendra plus rare dans ces dernières. Au contraire, le développement de la philosophie scolastique devenue une discipline en soi, ayant acquis une maturité de plus en plus grande, va obliger les philosophes à créer un nouveau vocabulaire philosophique en liaison directe avec leurs doctrines. Ne disposant pas de suffisamment de termes abstraits hérités du latin médiéval, ils vont se trouver face à une difficulté et seront obligés de créer des concepts nouveaux pour exprimer les nuances de leurs développements doctrinaux. C'est la première cause de créations lexicales nouvelles. Il faut ajouter à cela que les intellectuels des XIV^{e} et XV^{e} siècles n'avaient pas encore à leur disposition toutes les sources disponibles, ni les œuvres de leurs contemporains dans lesquelles ils auraient pu trouver, au moins partiellement, des termes adaptés à l'expression de leurs idées[8].

Voici par exemple le cas de néologismes concernant le vocabulaire utilisé dans le champ sémantique d'*intellectus* : on trouve *intellectibilitas* et *intellectivitas* dès le XII^{e} siècle. Mais au début du XIV^{e} siècle, Alexandre d'Alexandrie dans son *Commentaire à la Métaphysique* n'arrive pas à exprimer les

7. Cf. T. Gregory, *Pour un « Thesaurus mediae et recentioris latinitatis »*, dans *Ordo*. Atti del II Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1979, parte II, p. 721 (Lessico Intellettuale Europeo, 21).

8. Cf. L.-M. de Rijk, *La lexicographie du latin médiéval et l'histoire de la logique*, dans *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du moyen âge. Colloque de lexicographie médiévale*. Actes du Colloque International (Paris, 18–21 octobre 1981), Paris 1981, pp. 199–293 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n° 589).

nuances entre la compréhension active et passive. Il qualifie donc la première d'*intellectificatio,* créant ainsi un néologisme supplémentaire[9]. L'attestation provient de l'édition de Venise datant de 1572[10]. A ce propos, il me semble important de relayer ici une remarque faite par Theresa Payr, qui fut directrice du Mittellateinisches Wörterbuch à Münich et qui affirmait lors d'un colloque à Paris que « l'apparition de chaque édition critique remplaçant une édition vieillie a pour effet d'éliminer des « néologismes » de latin médiéval ; ils font place à des mots connus ou à d'autres néologismes ; et le phénomène se produira de même à la parution de chaque nouveau fascicule de l'un ou l'autre des dictionnaires nationaux »[11]. Le témoignage d'une lexicographe de métier ayant consacré toute sa carrière à la rédaction d'un dictionnaire de latin médiéval me semble tout à fait pertinent dans le cas du Glossaire et il faudrait en tenir compte, sachant que beaucoup de fiches devraient être revues à la lumière des nouvelles éditions critiques parues depuis trente ans. C'est pour cette raison que, lorsqu'on récolte des informations au Glossaire pour l'étude d'un concept, il faut toujours vérifier l'origine du texte et reprendre celui d'une édition critique plus récente, lorsqu'elle existe.

Si on tentait de faire une statistique à ce propos, on verrait que, inversement à ce qui a été dit pour les XIII^e^ et XIV^e^ siècles, ce sont les néologismes philosophiques qui sont les plus nombreux pendant les siècles suivants pour les raisons que je viens d'exposer, parce qu'elles proviennent essentiellement de l'évolution et du développement même de nouvelles théories. On constate d'autre part que ce sont surtout les substantifs abstraits qui se terminent en *–tas* ou *–tio* qui dominent parmi les néologismes des XIV^e^ et XV^e^ siècles.

Mais les statistiques sont difficiles à établir pour cette période dans les fichiers du Glossaire. En effet, ces deux siècles avaient été négligés au début des dépouillements. Lorsqu'ils furent mis à l'ordre du jour, il faut bien reconnaître que le matériel à dépouiller était moins vaste, faute d'éditions critiques des textes philosophiques de l'époque. Heureusement, la situation a bien changé

9. Alexander de Alexandria, *Commentarium in Metaphysicam*, IX, 15 (ed. Venetiis 1572, f° 271va, G–H) : « Haec actio < intelligere > significari < potest > duobus modis : uno modo ut est in agente, alio modo est in passo. Primo modo imponatur sibi nomen et vocetur **intellectificatio**. Secundo modo […] vocetur intelligere ».

10. Pour une étude plus détaillée de ces concepts, cf. J. Hamesse, *Un nouveau glossaire des néologismes du latin philosophique*, dans *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la « latinitas »*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 237–254 (Fédération internationale des Instituts d'Etudes Médiévales. Textes et études du moyen âge, 8).

11. Th. Payr, *Dictionnaire du latin médiéval. Remarques sur la méthode*, dans *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du moyen âge. Colloque de lexicographie médiévale.* Actes du Colloque International (Paris, 18–21 octobre 1981), Paris 1981, p. 476 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n° 589).

aujourd'hui. L'intérêt porté aux textes philosophiques de la seconde scolastique s'est développé et bon nombre de nouvelles éditions ont vu le jour. Mais, elles ne figurent malheureusement pas encore dans le Glossaire, parce que le dépouillement s'est arrêté avant leur publication. Il y aurait donc là aussi une lacune à combler pour équilibrer un peu les résultats entre les deux périodes et pour faire place à bon nombre de néologismes très intéressants et d'origine purement philosophique, n'ayant plus de lien direct avec les traductions.

On peut en citer quelques exemples. Ainsi, *ontologia* n'apparaît pas, semble–t–il, avant le XVII^e^ siècle. En effet, il est le résultat de toute une histoire lexicographique sous–jacente qui commence au XII^e^ siècle avec l'apparition de *onitas*, création nouvelle d'un membre de l'Ecole de Chartres. Nous savons en effet que les théologiens se méfiaient des néologismes et appliquaient, quand cela s'avérait indispensable, les quatre règles à suivre énoncées par Alain de Lille : « Unde ad hoc ut aliqua locutio in theologia recipiatur, quatuor concurrunt : ut subsit veritas ; ut a veritate usus non dissonet ; ut rei sermo sit consonus, profane etiam verborum novitates vitande sunt ; et ut causa dicendi evidens sit et aperta etiam verborum novitates »[12].

Arnaud de Bonneval, embarrassé par le manque d'équivalent satisfaisant en latin utilise un néologisme *onitas* pour transposer le ὄν grec[13]. Pour rendre ce même terme grec en latin, Burgundio de Pise, au XII^e^ siècle, le traduit une fois par *ens* dans sa traduction du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, puis, quelques années plus tard, par *existens* dans sa traduction du *De natura hominis* de Némésius d'Emèse, manifestant comme Arnauld de Bonneval l'incapacité de la langue latine à distinguer clairement l'essence et l'existence, phénomène qui entraîna des confusions regrettables par la suite. Comme on le sait, *ens* donnera naissance ultérieurement à un autre néologisme *entitas*, terme qui continuera à véhiculer l'ambiguïté entre « essence » et « existence » sous la plume des philosophes médiévaux.

Il faudra attendre le temps des humanistes qui préféraient les racines grecques, lorsqu'ils créaient des néologismes, pour que le terme *ontologia* apparaisse. On le trouve pour la première fois, jusqu'à preuve du contraire,

12. Cité par P. Glorieux, *La somme « Quoniam homines » d'Alain de Lille*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 20 (1953), p. 148. Cf. la Vulgate, I ad Timotheum, 6, 20 : « O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae quam quidem promittentes circa fidem exciderunt ».

13. Cf. *Ernaldi abbatis Commentarius in psalmum CXXXII*, homilia I, 5 (PL 189, 1572 A) : « Et nota quod haec ipsa unitas, de qua hic agitur, longe ab illa unitate quae pars est numeri separatur ; non enim haec unitas in numerum potest multiplicari ; nec ex ea binarius, sive ternarius, vel quilibet alius numerus potest constitui, ut solet dici de numero, quod sit unitatum collectio. Trahit autem etymologiam de Graeco, et **dicitur unitas quasi onitas, id est entitas sive essentialitas** ; unde et apud Graecos ὤν, id est substantialis, videlicet in se et per se solum immutabiliter semper subsistens, Deus vocatur ».

dans le *Lexicon philosophicon* de Rodolphus Goclenius publié en 1613[14]. A partir de cette époque, tant *entitas* que *ontologia* donneront lieu dans l'exposé des doctrines philosophiques et théologiques à des équivalences dans les langues vernaculaires, tandis que *onitas*, la création médiévale latine du XII^{e} siècle, ne connaîtra pas de succès et disparaîtra du vocabulaire philosophique[15]. *Onitas* n'est pas le seul néologisme à connaître une existence brève due à la nécessité du moment. Certains d'entre eux ne seront utilisés qu'une fois, la plupart du temps dans les traductions, lorsque le traducteur n'avait pas une connaissance linguistique ou doctrinale suffisante pour forger de nouveaux termes latins plus adaptés à l'expression de la pensée philosophique qu'il devait rendre dans cette langue.

D'autre part, il serait indispensable de compléter la documentation à l'aide des glossaires et dictionnaires spécialisés de la fin du moyen et âge et de la Renaissance qui reprennent de nombreux néologismes médiévaux[16]. Ils n'ont pas encore été dépouillés, mais pourraient enrichir le Glossaire d'une masse de créations médiévales qu'ils véhiculent encore dans leur documentation.

* * *

L'histoire du Glossaire est complexe. L'exposé qui précède s'est voulu objectif et est destiné à illustrer non seulement la richesse de la documentation, mais aussi un certain nombre de problèmes indispensables à connaître pour l'améliorer. Différentes suggestions ont été faites pour essayer de valoriser, de diffuser et de rendre accessible le matériel riche et irremplaçable qu'il contient. Quel que soit le futur de l'entreprise, elle rend déjà d'énormes services dans l'état actuel, grâce à la masse de textes qui y sont rassemblés. Suivant la formule bien connue, *melius est sic esse quam non esse*. Malgré les problèmes qui subsistent et les limites qui ont été soulignées, il est et reste un instrument de travail indispensable et irremplaçable pour tous les chercheurs qui veulent se livrer à des études de lexicographie philosophique. Il faut donc être reconnaissant à toutes celles et ceux qui ont favorisé son déménagement afin de lui

14. Cf. J.–F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1991, p. 140 sous le lemme *Abstractio* (Epiméthée).

15. J. Hamesse, *Les racines médiévales de la terminologie philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles*, dans *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*. Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon a cura di M. Fattori (Napoli, 17–18 maggio 1996), Firenze 1997, pp. 133–150 (Lessico Intellettuale Europeo, 70).

16. Cf. G. Tonelli, *A Short–title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Extended Edition by E. Canone e M. Palumbo, Firenze 2006 (Lessico Intellettuale Europeo, 102).

donner une seconde vie et de le rendre accessible et consultable par tous. Les progrès de l'informatique permettront peut–être désormais de résoudre un certain nombre de problèmes et de diffuser la documentation qui s'y trouve rassemblée, rendant ainsi de nombreux services à la communauté scientifique. Le but poursuivi par les concepteurs du projet pourrait alors être atteint. C'est notre vœu le plus cher.

Sur la « suppositio vaga » au XIII^e siècle

Alfonso Maierù

à la mémoire du père Louis Jacques Bataillon, OP

Les chercheurs en logique ont rencontré la locution « suppositio vaga » dans les *Introductiones in logicam* de Guillaume de Sherwood, éditées par Martin Grabmann en 1937[1] ; et le *Glossaire du latin philosophique* n'a lui aussi enregistré cette locution qu'en référence au texte publié par Grabmann[2]. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, l'œuvre de Sherwood a connu deux autres éditions : la première due à Charles H. Lohr avec Peter Kunze et Bernhard Mussler[3], la deuxième, avec un commentaire et la traduction allemande en regard, due à Hartmut Brands et Christoph Kann[4].

1. Martin Grabmann, *Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood († nach 1267). Literarhistorische Einleitung und Textausgabe*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch–historische Abteilung, Jahrgang 1937, Heft 10, reprint in Id., *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Herausgegeben vom Grabmann–Institut der Universität München, Einleitung von Michael Schmaus, Verzeichnis der benutzten Handschriften, Personen–, Orts– und Sachregister von Christoph Heitmann, 2 voll., Paderborn–München–Wien–Zürich 1979, pp. 1255–1360.
2. Mme Olga Weijers a eu l'amabilité de contrôler pour moi le fichier du *Glossaire* pour la locution « suppositio vaga » ainsi que pour l'autre locution « suppositum vagum » (aucune des deux locutions n'est enregistrée dans l'index de ma *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972, Lessico Intellettuale Europeo, 8). Mme Luisa Valente m'a aidé à rassembler les textes d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.
3. William of Sherwood, *Introductiones in Logicam* : Critical text by Charles H. Lohr with Peter Kunze and Bernhard Mussler, dans *Traditio*, 39 (1983) ? pp. 219–299.
4. William of Sherwood, *Introductiones in Logicam – Einführung in die Logik*, Lateinisch – Deutsch, éd. Hartmut Brands et Christoph Kann, Hamburg 1995 (Philosophische Bibliothek, Bd. 469).

Au cours des dernières années, des chercheurs comme Paul J.J.M. Bakker[5] et Irène Rosier–Catach ont signalé l'emploi de ce type de supposition dans les discussions concernants les formules sacramentelles ; Mme Rosier–Catach a également montré comment, dans la première moitié du XIII^e^ siècle, Étienne Langton[6] a particulièrement contribué au débat dans lequel est exploitée la réflexion grammaticale sur les pronoms (*demonstratio*, *relatio*). Il semble donc opportun de concentrer l'analyse de ce type de supposition sur le XIII^e^ siècle, tout en ayant recours à la documentation relative aux siècles suivants (rassemblée de manière non systématique, au fur et à mesure qu'il m'est arrivé d'en enregistrer les occurrences) dans la mesure où cela peut servir à éclaircir des aspects de la doctrine.

1. La position de Sherwood

Guillaume de Sherwood, né vers 1200/10 et mort vers 1266/71, attesté à Oxford comme maître en théologie en 1252, doit avoir composé son manuel de logique entre 1230 et 1240[7]. Il parle de la « suppositio vaga » dans la cinquième section des *Introductiones*, là où il traite des propriétés des termes, qui sont au nombre de quatre (*significatio, suppositio, copulatio, appellatio*). Après avoir défini la supposition comme « la subordination d'un concept sous un autre [concept] »[8], l'auteur procède aux divisions de la supposition. La première division distingue supposition matérielle et supposition formelle : on a supposition matérielle lorsqu'un mot (*dictio*) est pris uniquement pour le vocable ou le vocable significatif (« 'homme' est disyllabe [*homo est dysillabum*] ») ; on a supposition formelle lorsqu'un mot est pris pour son signifié[9]. La sup-

5. Hoc est corpus meum. *L'analyse de la formule de consécration chez des théologiens du XIV^e^ et du XV^e^ siècles*, dans Costantino Marmo (éd.), *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII^th^–XIV^th^ Century)*, Turnhout 1997, pp. 427–451, cf. en particulier p. 445, note 16, le texte de Jean Capréolus : « Tertio, quod in hac oratione *hoc est corpus meum* ly *hoc* non demonstrat determinate terminum a quo, nec determinate terminum ad quem transsubstantiationis, sed aliquid commune utrique, per modum individui vagi […] ».
6. *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris 2004, pp. 397–400 et les notes relatives, et 456–461 : les textes utilisés montrent que dans les analyses de la signification et de la supposition la terminologie grammaticale (*demonstratio*, *relatio*) a un poids important.
7. Cf. René–Antoine Gauthier, *Préface* à Thomas d'Aquin, *Expositio libri Peryermenias*, editio altera retractata, Roma–Paris 1989, p. 53* (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, I* 1).
8. Sherwood, *Introductiones*, éd. Brands–Kann, p. 132, 6–7 (nous utiliserons cette édition) : « Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus sub alio ».
9. Sherwood, *Introductiones*, p. 136, 39–44 ; cf. L.-M. de Rijk (éd.), *Introduction* à Peter of Spain, *Tractatus*, Assen 1972, p. lxxviii pour un schéma de l'articulation de la supposition chez Sherwood. Pour l'examen de la section V du texte de Sherwood, cf. L.-M. de Rijk, *The Development of Suppositio naturalis in Mediaeval Logic*, dans *Vivarium* 9 (1971), pp. 71–107 :

position formelle, à son tour, est divisée en supposition simple et supposition personnelle : elle est simple lorsque le mot suppose son signifié pour le signifié (« l'homme est une espèce [*homo est species*] ») ; en revanche, elle est personnelle lorsque le signifié est pris pour la chose qui est en dessous (dans « un homme court [*homo currit*] », la course est inhérente à l'homme grâce à quelque individu humain)[10]. Une autre division concerne la supposition formelle et distingue supposition commune et supposition discrète selon qu'il s'agit de l'emploi d'un terme commun ('homme') ou discret ('Socrate' ou bien 'celui-ci')[11]. L'auteur ajoute que ces deux divisions concernent la supposition formelle dans son ensemble. En effet, la deuxième division, entre commune et discrète, dépend de la tradition grammaticale, puisque tout terme ayant supposition est un terme commun ou discret ; tandis que la première division concerne l'aspect ontologico–sémantique de la doctrine : « le mot est pris pour la forme signifiée, et alors il a supposition simple, ou bien il est pris pour le porteur de la forme (*accipitur pro re deferente formam*), et alors il a supposition personnelle »[12].

Plus loin, l'auteur remarque que « la supposition simple connaît trois modes, autant que les modes selon lesquels un mot est pris pour le signifié : à savoir, sans comporter aucune référence aux choses, ou bien en comportant une référence aux choses ; mais le signifié peut comporter une référence aux choses de deux manières : ou bien parce qu'il est actuellement 'sauvé' dans chacune d'entre elles et il est prédicable à chacune d'entre elles, ou bien parce qu'il se réfère à chacune d'entre elles de manière générique et incertaine sans s'identifier à aucune chose »[13]. Pour le premier cas, l'auteur nous fournit l'exemple qui suit : « l'homme est une espèce [*homo est species*] », le sujet duquel est pris pour l'espèce et la supposition est dite *manerialis* justement parce que *homo* est pris pour la nature ou manière (*maneries*) de l'espèce[14]. L'exemple du deuxième cas est le suivant : « l'homme est la plus digne des créatures [*homo est dignissima creaturarum*)] » : dans ce cas aussi on parle de l'espèce humaine mais pas de manière abstraite comme dans le cas précédent mais parce qu'elle est dans les choses, si bien que le prédicat (*dignissima creaturarum*) peut être

80–85 ; H.A.G. Braakhuis, *The View of William of Sherwood on Some Semantical Topics and Their Relation to Those of Roger Bacon*, dans *Vivarium* 15 (1977), pp. 111–142.

10. Sherwood, *Introductiones*, p. 136, 45–49.

11. Sherwood, *Introductiones*, p. 136, 49–53.

12. Sherwood, *Introductiones*, p. 136, 54–58 (en particulier 57–58).

13. Sherwood, *Introductiones*, pp. 140, 118–142, 124 : « Notandum etiam, quod suppositio simplex potest esse tripliciter, quia dictio tripliciter potest poni pro significato, scilicet sine omni comparatione ad res, vel pro significato comparato ad res. Et hoc dupliciter : Aut in quantum salvatur actualiter in unaquaque re, et de ea predicabilis est ; aut *in quantum communiter et vago modo se habet ad quodlibet, et cum nullo determinate est idem* » (l'italique a été ajouté).

14. Sherwood, *Introductiones*, p. 142, 125–127.

prédiqué de chaque individu humain en tant qu'il participe de la nature de l'espèce, c'est-à-dire : « cet homme, en tant qu'homme, est la plus digne des créatures [*iste homo, in quantum homo, est dignissima creaturarum*] », à travers l'introduction de la locution réduplicative « in quantum » suivie du terme *homo*. L'auteur souligne que ce cas ne doit pas être considéré du même type que cet autre : « l'homme est animal [*homo est animal*] », dans lequel le sujet a supposition personnelle, si bien que l'on dit de chaque homme qu'il est animal sans introduire la réduplication de l'espèce[15]. Enfin, le troisième exemple pour le troisième mode est le suivant : « le poivre est vendu ici et à Rome [*piper venditur hic et Rome*] » : ce cas est différent du premier parce que, nous dit l'auteur, l'espèce n'est pas en vente (*species ipsa non venditur*), et différent du deuxième parce que dans ce cas on ne parle pas du poivre en tant que poivre, mais le terme est pris pour son signifié qui se réfère aux 'choses' de manière commune et vague. Et, ajoute l'auteur, on a coutume de dire que dans ce cas le terme a supposition vague (« supponit ly 'piper' pro suo significato communiter et vage se habente ad suas res. Unde solet dici, quod haec est vaga suppositio »)[16]. En paraphrasant le texte de Sherwood, disons que le terme a supposition pour l'espèce en tant qu'elle peut être identifiée (*signabilis*) grâce à ses individus (*individua*), mais n'est pas identifiée (*signata*) : si l'on demande quel animal sert pour travailler avec la charrue et que l'on répond « le boeuf », on ne veut pas parler d'un bœuf en particulier mais du bœuf en général (*simpliciter*). Pareillement, qui affirme que le poivre se vend ici et à Rome, « non intendit loqui de aliquo pipere, sed de pipere simpliciter », c'est-à-dire qu'il ne veut pas parler de quelque portion ou quantité de poivre mais du poivre en tant que tel[17]. Il faut maintenant voir d'où vient cette manière d'utiliser le langage.

2. Avicenne et les commentateurs latins de la Physique d'Aristote

Différentes indications m'ont amené à examiner les traductions d'Avicenne, à la recherche de la base textuelle pour les formules utilisées par Sherwood. En 1989, le regretté père Gauthier a signalé le texte latin d'Avicenne dans l'appareil des sources de Thomas pour l'occurrence de « indiuiduum uagum » dans l'*Expositio libri Peryermenias*[18]. Et en effet, on trouve dans le texte du *Liber na-*

15. Sherwood, *Introductiones*, p. 142, 128–138 ; cf. Gauthier, *Préface*, pp. 54*–56* (enquête sur la proposition « homo est dignissima creaturarum » dans les textes de logique du XIII^e^ siècle).
16. Sherwood, *Introductiones*, p. 142, 139–144.
17. Sherwood, *Introductiones*, pp. 142, 144–144, 149.
18. Cf. Thomas d'Aquin, *Expositio l. Peryermenias*, I, 10, p. 53 : « 257 : indiuiduum uagum : Auicenna, *Sufficientia*, I 1 (ed. Ven. 1508, f. 13vb) » ; cf. M. E. Reina, *Hoc hic et nunc. Buridano,*

turalium des emplois précis de la locution « singulare vagum » ou aussi « singulare vagum vel incertum, non signatum »[19], qui semblent avoir affaire avec la problématique pour laquelle la locution 'supposition vague' a été adoptée.

Illustrant le premier chapitre de la *Physique* d'Aristote, Avicenne part de l'affirmation selon laquelle la connaissance commence à partir des choses communes, qui nous sont plus connues bien qu'elles ne soient pas plus connues par nature[20], mais tout de suite après il remarque que la nature ne vise pas la production de l'animal ou du corps en tant que tel (absolu), mais vise à faire en sorte qu'il existe des natures spécifiques (*naturae specialium*), qui ont leur être dans chaque individu, et vise donc la production de quelque individu[21]. (a) Toutefois la nature n'entend pas que l'individu soit précisément identifié (*non autem intenditur hoc individuum expresse signatum*) : s'il en était ainsi, une fois l'individu détruit, l'ordre même de la nature disparaîtrait ; (b) ni la nature commune et générale : en effet, si on entendait la nature commune et générale, l'être et l'ordre de la nature seraient réalisés dans n'importe quel corps ou dans n'importe quel animal ; (c) la nature entend plutôt un individu d'une certaine nature qui lui soit propre : on demande donc que la nature de l'espèce produise un individu qui ne soit pas précisément identifié (*individuum non proprie designatum*), et cela suffit à la perfection et à la finalité universelle[22].

Comme dans l'appréhension rationnelle, dans l'appréhension sensible aussi l'homme part de l'image d'une chose dans sa forme générale et commune et parvient à l'image de l'individu, en avançant graduellement du commun (le corps, l'animal, l'homme) au singulier (ce corps, cet animal, cet homme)[23] ; parfois, en apercevant de loin, on apprend qu'il y a un corps, mais pas encore qu'il y a un certain homme[24]. Ce n'est qu'avec le temps que l'enfant apprend à distinguer la forme d'un homme et d'une femme, et enfin du père et

Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare, Firenze 2002, pp. 137 et 161–184.

19. Avicenna, *Liber primus naturalium*, éd. S. Van Riet, introduction G. Verbeke, Louvain-la-Neuve–Leiden 1992, p. 13, 43–44.

20. Avicenna, *Liber primus*, p. 8, 53–55.

21. Avicenna, *Liber primus*, p. 8, 56–59.

22. Avicenna, *Liber primus*, pp. 8, 59–9, 69.

23. Avicenna, *Liber primus*, p. 11, 1–9.

24. Avicenna, *Liber primus*, p. 11, 10–20 : « Et, cum comparaverimus hos ordines virtuti comprehendenti et consideraverimus in illis duas species ordinationis, inveniemus quod illud quod similius est communi et propinquius similitudini illud notius est, quia non potest apprehendi sensu et immaginatione quod hoc est istud animal, nisi ante apprehenderit quia est hoc corpus, et non apprehenditur quod hic est hic homo, nisi prius apprehendatur quod est hoc animal et hoc corpus. *Aliquando autem apprehendit quod est hoc corpus cum viderit a longe et non apprehendit quod est hic homo*. Iam ergo declaratum est et ratum quod dispositio sensus est secundum dispositionem rationis, quia quod magis similat commune notius est in seipso quantum ad sensum » (l'italique a été ajouté).

de la mère (c'est là une observation présente chez Aristote)[25] ; Avicenne conclut donc ainsi : « Et cette image qui se grave en lui de l'individu humain absolu et non identifié (*ex individuo humano absoluto non propriato*) est l'image de l'intellect que l'on dit incertain ou vague »[26]. Selon Avicenne, la définition de l'espèce humaine, « animal rationale mortale » revient à l'individu humain pensé de manière incertaine, si bien que la définition spécifique coïncide avec la définition de l'individu « singulare non signatum »[27], non identifié et non circonscrit dans l'espace et dans le temps.

Il faut donc assumer ce texte d'Avicenne, avec sa manière d'illustrer le processus de perception et le passage de la perception de ce qui est commun à la perception de ce qui est singulier et identifié dans sa détermination spatio–temporelle ainsi que pour les termes employés par la traduction latine, comme point de départ pour une étude du thème lié à la supposition vague et au 'singulier vague' plus amplement attesté (cette deuxième locution a une longue histoire, au moins jusqu'à Leibniz, qui, écrivant à Antoine Arnaud en 1686, parle d'*Adam vague*[28]).

Si l'on en vient aux commentaires latins de la *Physique*, je n'ai pas trouvé traces d'une influence directe d'Avicenne dans les gloses de Robert Grosseteste[29]. En revanche, on trouve une reprise des formulations et de la terminologie employées par la traduction d'Avicenne dans le commentaire de la *Physique* d'Albert le Grand : le Dominicain s'attarde sur la distinction entre individu vague, titulaire d'une nature déterminée mais non sujet à des accidents pouvant le rendre identifiable ('cet homme'), et individu déterminé ou identifié ; le premier a une nature contractée et identifiée (*particulata*), certifiée à travers un suppôt indéterminé ; le deuxième a une nature contractée et identifiée (*particulata*) mais certifiée dans un suppôt démontrable de manière

25. Avicenna, *Liber primus*, p. 12, 22–30 (cf. Aristote, *Phys.* I 1, 184b7–10).

26. Avicenna, *Liber primus*, p. 12, 31–33.

27. Avicenna, *Liber primus*, p. 13, 42–47 : « sed fit ex illis unus intellectus qui vocatur singulare vagum vel incertum, non signatum, sicut hoc quod significatur cum dicimus 'animal rationale mortale' est unum et non dicitur de multis et definitur hac definitione. Ergo definitio singularis erit unum cum definitione naturae specialis, et omnino hoc est singulare non signatum ».

28. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, II, Berlin 1979, pp. 19–42 et 54 ; cf. F. Nef, *Leibniz et le vague modal – à propos de l'Adam vague*, dans M. Dascal et E. Yakira (éds), *Leibniz and Adam*, Tel Aviv 1993, pp. 57–64, et aussi S. Madouas, *L'Adam vague et la constitution des mondes possibles : une pensée modale de l'individu*, dans D. Berlioz et F. Nef (éd.), *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes*, Stuttgart 1999, pp. 363–388 (Studia Leibnitiana Supplementa, 34).

29. Roberti Grosseteste *Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*, éd. R. C. Dales, Boulder (Colorado) 1963 : selon Dales, *Introduction*, p. xix, le commentaire d'Avicenne de la *Physique* n'est cité que de seconde main à travers Averroès.

déterminée. Les formules employées dénotent l'influence du langage propre à la traduction latine d'Avicenne[30]. Albert fait correspondre l'individu vague à chaque niveau de l'être (suivant l'arbre de Porphyre : espèce, genre, genre supérieur, généralissime)[31], et soutient que dans le processus perceptif on commence par le généralissime pour arriver à l'individu de l'espèce[32], interprétant le 'percevoir de loin' d'Avicenne comme une illustration de la mise au net progressive qui part du plus générique pour arriver à l'identification précise de ce qui est perçu (*Avicenna egregie probat per eum quem videmus de longe*)[33]. Albert ramène à cet exemple d'Avicenne ce qu'Aristote dit au sujet du processus perceptif des enfants[34].

En conclusion du commentaire au premier chapitre, ou prologue, de la *Physique*, Albert insiste sur deux thèmes. Tout d'abord, le fait que le particulier connu peut être considéré selon deux aspects : on peut prêter attention à la perfection de l'être selon la nature, et cette nature est dite 'être de l'espèce dans l'individu' ; ou bien on peut prêter attention au suppôt (*suppositum*) qui est compris sous l'individu. « La nature, qui met en œuvre les choses, veut par elle-même (*intendit*) l'être parfait ; mais puisque celui-ci ne peut exister si ce n'est dans le suppôt, la nature produit aussi, accidentellement, l'individu en tant qu'individu, mais par elle-même veut l'être parfait »[35]. L'être parfait n'est

30. Albert, *Physica*, I, tr. I, cap. 6, p. 11, 73–84 (éd. Paulus Hossfeld, Monasterii West. 1987 : Alberti Magni Opera omnia, editio Coloniensis, IV, pars I) : « […] oportet nos distinguere inter individuum vagum et inter individuum signatum. Vagum enim individuum non dicitur vagum, eo quod in natura non sit determinatum, quia natura determinatur, quando dicitur aliquis homo et aliquis bos ; sed dicitur vagum, eo quod ipsum per accidentia sensibilia non est demonstratum sicut hic homo et hic bos. *Dicamus ergo quod individuum vagum est, cuius natura contracta et particulata certificatur per suppositum indeterminatum. Signatum autem est, cuius natura contrahitur et particulatur certificata in supposito determinate demonstrabili, ut hic homo, demonstrato Socrate* » (l'italique a été ajouté).

31. Albert, *Physica*, p. 11, 85–92 : « Individuum autem vagum aliud est speciei et aliud generis et aliud generis altioris et aliud generalissimi ut aliquis homo et aliquod animal et aliquod animatum et aliqua substantia. Et non dico, quod sit aliud et aliud in supposito incerto, quod habet, sed potius propter naturam, quoniam alii naturae signatur substare, cum dicitur aliquod animal, quam cum dicitur aliquis homo, et iterum alii, cum dicitur aliqua substantia », et cf. p. 12, 41–44.

32. Albert, *Physica*, p. 12, 15–19 : « Talis enim sensibilis cognitio cadens super commune diffusum et confusum in supposito prius cadit super individuum generalissimi quam sub (!) alterum et prius super individuum generis quam super individuum speciei », et cf. lignes 44–48.

33. Albert, *Physica*, p. 12, 19–26 : « Hoc autem Avicenna egregie probat per eum quem videmus de longe. De hoc enim primo perpendimus, quod substantia est, et secundum quod deprehendimus motum eius, cognoscimus, quod animal est, et tunc post per rectitudinem staturae cognoscimus, quod est homo aliquis, et tandem per collationem individuantium, quae est in alio invenire, accipimus, quod est Socrates vel Plato ».

34. Albert, *Physica*, p. 12, 30–40.

35. Albert, *Physica*, p. 12, 67-81.

autre que l'individu vague d'Avicenne, à savoir l'individu de l'espèce, exemplifié dans la locution « aliquis homo vel aliquis bos » : en effet, c'est « l'individu perpétuel et parfait dans l'être » auquel par elle-même tend la nature[36].

Le deuxième thème, rattaché au premier, est celui selon lequel la nature qui produit les choses est double : la première est la cause universelle de la génération, qui est le ciel, l'autre est la cause particulière et univoque, 'cet homme' (la distinction est d'Avicenne et est très répandue au cours du XIII[e] siècle)[37]. La finalité de la cause particulière est la production d'un individu qui est, toutefois, sujet à destruction ; la finalité de la cause universelle est l'être divin et parfait qui, existant grâce aux individus, se réalise à travers la succession d'individus de la même espèce, si bien que la finalité par nature est perpétuelle : ainsi la nature tend vers l'être divin, et pour l'obtenir elle pose en être accidentellement le suppôt[38].

A cet exposé qui place l'individu vague dans la perspective de l'intention de la nature universelle, nous pouvons ajouter d'autres éléments tirés du commentaire d'Albert le Grand sur l'*ars vetus*, composé après la *Physique*. Dans le commentaire sur Porphyre, Albert remarque que le particulier qui se prédique de lui-même peut être désigné de trois manières : à travers un nom propre (Socrate, Platon) ; à travers un signe déictique (*in nutu demonstrationis ad hoc*) ; et une troisième manière désignée comme 'vague' ('quelque homme', 'quelque bœuf'), mais dans ce cas on peut avoir le doute que l'on prédique d'un seul ou de plusieurs individus. Pour ce cas, l'auteur renvoie à Aristote (*Sed tertio ab Aristotele designatur in Praedicamentis, ut vagum*[39]). En outre, dans le cas de l'individu vague, la prédication, en vertu de la nature commune et grâce au quantificateur particulier, penche de tel ou tel côté, vers tel ou tel individu ;

36. Albert, *Physica*, p. 13, 1–4.

37. Cf. Enzo Volpini, *Natura*, dans *Enciclopedia Dantesca*, IV, Roma 1973, pp. 14–17 : 15.

38. Albert, *Physica*, p. 13, 5–25, en particulier 20–25 : « Finis autem naturae universalis est esse divinum perfectum, quem finem in omnibus particularibus per successionem attingit, et ideo est perpetuus suus finis secundum naturam. Et haec natura numquam producit suppositum signatum nisi per accidens, scilicet ut ipsum subest esse divino. Hoc igitur est opus naturae ».

39. Albert, *Super Porphyrium de V universalibus*, éd. Manuel Souto–Noya, Monasterii Westf. 2004 (Alberti Magni Opera omnia, editio Coloniensis, I*), tr. III, cap. 4, p. 49, 22–31 : « Particulare autem quod de seipso praedicatur, tripliciter designatur, scilicet ut singulare in nomine, ut Socrates et Plato. Secundo in nutu demonstrationis ad hoc, ut hic et haec et hoc : hoc enim nutu demonstrationis ad unum solum non potest nisi de uno solo praedicari. Sed tertio ab Aristotele designatur in Praedicamentis [*Cat.* 5, 2a11–14], ut vagum, ut aliquis homo et aliquis bos. Et de hoc potest esse dubium, utrum de uno solo, an de pluribus praedicetur : est enim Socrates aliquis homo, et Plato aliquis homo », et cf. *translatio Boethii*, dans *Aristoteles Latinus*, I, 1–5, Bruges–Paris 1961, p. 7, 10–12 : « Substantia autem est, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto praedicatur neque in subiecto est, ut aliqui homo vel aliqui equus ».

Albert affirme aussi que l'individu vague a, de quelque manière, la prédication de l'espèce[40] (et, du reste, nous venons de voir que l'individu vague est présenté par Albert comme l'individu de l'espèce[41]). Enfin, dans le commentaire *De praedicamentis*, le Dominicain souligne que les exemples présents dans le texte ne concernent pas l'individu au sens propre, mais l'individu vague parce que celui-ci, qui a quelque chose de la nature de l'espèce et donc « atteint la nature de l'incorruption et de l'éternité, aussi est–il plus indiqué pour la science : en effet, dérivant des généralissimes, il faut s'arrêter aux spécialissimes comme l'ordonne Platon, parce que, à cause de leur nombre infini, on ne peut pas en avoir une connaissance ordonnée (*disciplina*) »[42].

On trouve au XIV^e siècle des confirmations des lignes interprétatives qui sont apparues chez Albert le Grand, avec quelques précisions intéressantes. On ne possède pas de commentaire de la *Physique* de la part de Jean Duns Scot[43]. Mais son disciple Guillaume d'Alnwick (m. en 1322) offre quelques éléments significatifs, à savoir une variation des termes utilisés et la précision selon laquelle le singulier vague demande l'inférence logique à ses singuliers en disjonction (« homo qui est Socrates vel Plato »)[44].

Jean Buridan, maître à la faculté des Arts de Paris dans la première moitié du XIV^e siècle, a prêté une attention particulière aux difficultés logiques qui découlent de l'emploi du langage lorsqu'on discute de la perception d'objets distants[45]. Le maître parisien consacre la septième question de son commentaire sur la *Physique* à différents aspects de la problématique qui nous

40. Albert, *Super Porphyrium*, p. 49, 31–51, et tr. iv, cap. 8, pp. 76, 74–77, 23.

41. Cf. *supra*, n. 36.

42. Albert, *De praedicamentis*, éd. A. Borgnet, Paris 1890 (Opera omnia, I), p. 169a.

43. Le commentare de la *Physique* édité par L. Wadding dans J. Duns Scoti *Opera omnia*, II, Lyon 1639, est une oeuvre apocryphe : cf. É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, p. 673.

44. Cf. P. T. Stella, Illi qui student in Scoto. *Guglielmo di Alnwick e la 'haecceitas' scotista*, dans *Salesianum* 30 (1968), pp. 614–641 : 634, 1–7 : « […] natura intendit aliquid reale et tamen non naturam ut natura est, nec *natura ut signata et demonstrata et expressa*, sed *signatum et demonstratum vagum*. Quod non naturam ut natura est, patet quia tunc natura perficeretur et satiaretur in producendo intentio naturae quocumque supposito producto. Nec terminatur intentio naturae ad naturam signatam et expressam quia tunc corrumperetur natura et intentio naturae corrupto tali *signato singulari*. Ergo terminatur ad *singulare vagum* non expressum cuiusmodi est hic *homo qui est Socrates vel Plato sub disiunctione* » (l'italique est ajouté), et p. 637, 19–23 : « secundum Avicennam, intentio naturae non terminatur ad naturam determinatam, quia tunc isto individuo determinato corrupto destrueretur ordo naturae ; nec ad naturam ut natura ; sed *ad naturam signatam vagam, scilicet ad naturam disiunctione signata in hoc vel in illo*, ut predictum est » (l'italique est ajouté).

45. Johannes Buridanus, *Sophismata*, éd. T. K. Scott, Stuttgart–Bad Cannstatt 1977, p. 72 : « Nonum sophisma : cognoscis venientem. Pono casum quod patrem tuum videas a longe venire, ita quod tu nescias discernere an sit pater vel an sit alius », et cf. pp. 73–75.

intéresse[46]. Dès l'ouverture (sous le lemme « Oppositum determinat Aristoteles »), l'auteur rappelle à la fois le passage d'Aristote sur la manière dont les enfants parviennent à l'identification des parents, et la position d'Avicenne sur la perception de quelque chose de lointain, et il illustre avec précision comment on procède du plus général au singulier dans le processus perceptif[47]. Plus loin, Buridan reprend la doctrine selon laquelle chacune de nos connaissances intellectives dépend de la connaissance sensitive, et ajoute que le sens, qui ne connaît pas si ce n'est de manière singulière, apprend la chose de deux manières : selon le singulier vague ou bien selon le singulier déterminé. Les exemples qui sont fournis sont les suivants : « cet homme, celui qui vient [*hic homo, hoc veniens*] » pour le singulier vague, tandis que « Socrate ou Platon » est proposé comme exemple du singulier déterminé[48]. Le discours continue en recourant encore une fois au *videre a longe* : « si je vois Socrate de loin, je suis en mesure de juger par le sens (*bene sensu iudicabo*) qu'il s'agit de cet homme, de cet animal, de celui qui vient, mais je ne pourrai pas encore juger s'il s'agit de Socrate ou de Platon, et en jugeant qui est cet homme je n'ai pas d'autre manière de connaître et de juger s'il s'agit de Socrate plutôt que de Platon ou de Robert. C'est pourquoi ce concept, sensuel[49] et singulier, est dit vague et confus »[50]. Enfin, l'auteur affirme qu'à chaque universel correspond un singulier vague : pour Buridan, ces 'singuliers vagues' ont auprès du sens la fonction de rendre accessible ce qui est plus connu (*habent ordinem apud sensum in*

46. Buridanus, *Kommentar zur Aristotelischen Physik*, Parisiis 1509 (réimpression Frankfurt a.M. 1964), f. VIIvb : « Queritur septimo vtrum vniuersalia sunt nobis notiora singularibus », et cf. Reina, *Hoc hic et nunc*, ch. II.

47. Buridanus, *Kommentar*, f. VIIIra : « Item hoc probatur per signum Aristotelis quod pueri primo appellant omnes viros patres et feminas matres ; posterius autem determinant horum vnumquodque tamquam cognoscentes primo confuse viros et mulieres, et postea magis determinate et singulariter. Et Auicenna super hoc ponit signum manifestius, quod tu, videns a longe Sortem venientem, primo percipis et iudicas hoc esse corpus, ignorans adhuc vtrum sit animal aut lapis ; postea approquinquas et iudicas quod est animal, nesciens vtrum equus vel asinus ; postea iterum scis quod est homo, sed nescis adhuc vtrum Sortes vel Plato, et vltimo iudicas determinate et simpliciter quod est Sortes et non Plato nec Iohannes ; ergo prius tu cognoscis illud sub conceptibus vniuersalioribus quam specialioribus vel singularibus ».

48. Buridanus, *Kommentar*, f. IXva–b : « dico quod cognitio nostra intellettiua dependet ex sensitiua ; sensus autem, qui non cognoscit nisi singulariter, apprehendit rem dupliciter. Vno modo secundum singulare vagum. Alio modo secundum singulare determinatum. Voco autem singulare vagum ut : hic homo, hoc veniens, et voco singulare determinatum sicut Sortes vel Plato ».

49. Cf. le « sensuale giudicio » de Dante, *Convivio*, III x 3.

50. Buridanus, *Kommentar*, f. IXvb : « Nam si Sortem video a longe, ego bene sensu iudicabo quod hoc est ille homo, illud animal vel illud veniens, sed nondum potero iudicare an sit Sortes vel Plato, et in iudicando quod est hic homo, non habeo alium modum cognoscendi et iudicandi si sit Sortes quam si esset Plato vel Robertus. Ideo talis conceptus sensualis et singularis vocatur vagus et confusus ».

notioritate), puisque naturellement le sens juge qu'il s'agit de ce corps avant que de cet animal (et de cet homme avant que de Socrate ou de Platon). Et, en dernier, il est très difficile de connaître par le sens la chose suivant le singulier déterminé. Puisqu'on a dit que la connaissance intellective dépend de la connaissance sensitive « il faut dire qu'auprès de l'intellect arrive en premier l'universel auquel correspond le singulier vague qui arrive en premier auprès du sens »[51].

3. Les logiciens contemporains de Sherwood

Les auteurs qu'il faut prendre en considération maintenant sont deux maîtres anglais, pratiquement contemporains de Guillaume. Robert Kilwardby fait ses études (sans doute à partir de 1231), et puis enseigne à Paris (sans doute dans les années 1237–1245) ; ensuite, il entre dans l'ordre des dominicains après son retour en Angleterre et, autour de 1250, quand il n'a pas encore progressé en théologie[52], il écrit le *De ortu scientiarum*. Le deuxième, Roger Bacon, après avoir lui aussi étudié et enseigné à Paris (sans doute dans les années 1231–1247), enseigne à Oxford pendant une décennie et entre ensuite dans l'ordre des franciscains (1257) ; autour de 1250, il compose les *Summule dialectices*.

Dans le *De ortu scientiarum*, Kilwardby parle de *singulare vagum* en se rapportant à ce que l'artisan fait dans son opération : en effet, les sciences pratiques sont des sciences et sont pratiques ; en tant que pratiques, c'est à elles, avec la science, que revient la capacité d'opérer, et c'est pour cela qu'elles ont pour objet les *singularia vaga*, et qu'elles ne s'occupent qu'accidentellement des *singularia signata* : en effet, l'art de bâtir des maisons considère *simpliciter* la manière d'opérer ou de construire la maison, c'est-à-dire pour ce qui concerne la nature de l'art, tandis qu'elle considère la maison singulière seulement parce que l'artisan opère *hic et nunc*[53]. En instituant la confrontation

51. Buridanus, *Kommentar*, f. IXvb : « Modo vltimo considerandum est quod vnicuique vniuersali correspondet vnum singulare vagum, et alteri vniuersali alterum singulare, vt homini hic homo, animali hoc animal, corpori hoc corpus, et sic de aliis ; et illa indiuidua vaga habent ordinem apud sensum in notioritate, quia naturaliter sensus prius iudicat quod est hoc corpus quam quod est hoc animal, et prius quod est hoc animal quam quod est hic homo, et prius quod est hic homo quam quod est Sortes vel Plato, vnde postremo inter huiusmodi indiuidua difficillime cognoscitur a sensu res secundum singulare determinatum. *Cum ergo dictum sit quod cognitio intellectiua dependet ex sensitiua, debet dici quod illud vniuersale est prius apud intellectum cui correspondet singulare vagum prius apud sensum*. Sed indiuiduum vagum vniuersalioris est prius apud sensum quam indiuiduum vagum minus vniuersalioris, ergo etc. » (l'italique a été ajouté).

52. Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. A. G. Judy, Oxford–Toronto 1976 (Auctores Britannici Medii Aevi, IV), p. 10 (§ 2) : « De prima [sc. theologia] non sufficio quicquam dicere adhuc, nec incumbit praesenti curae quam ad petitionem vestram suscepi ».

53. Kilwardby, *De ortu*, pp. 134–135 (§ 381).

entre physique et science pratique, Kilwardby relève qu'elles s'occupent toutes deux du contingent, mais de manière différente : les contingents de la physique sont « contingentia nata quae ut frequentius se habent uno modo », éloignés du sens et proches de l'universel, et, en effet, la physique ne consiste que dans la spéculation ; en revanche, les contingents des arts pratiques sont infinis et donc « erratica, eo quod ab humano proposito et consilio proveniunt », et c'est sur eux que les arts effectuent leurs opérations[54]. La science, qui a pour objet l'universel, considère le sensible en faisant abstraction du singulier identifié dans l'espace et dans le temps[55]. En effet, selon Kilwardby, le sensible ne s'oppose pas à l'universel ; c'est plutôt le singulier qui s'oppose à l'universel[56]. C'est pourquoi, la considération scientifique s'étend au singulier vague, qui fait abstraction de l'individu dans sa disposition spatio–temporelle précise : pour Kilwardby, un singulier abstrait de ce type est un type d'universel[57].

A son tour, Roger Bacon aborde la problématique qui nous intéresse dans au moins deux contextes, celui de la connotation et celui de la supposition. Les deux cas vont dans la même direction, bien que la locution employée soit « particulare vagum » au lieu de « singulare vagum ». Dans le premier cas, l'auteur affirme que l'universel, rapporté à ses 'individus', laisse entendre son « particulare vagum » relatif, c'est-à-dire non pas un certain individu mais ses individus en disjonction : si l'on pose la proposition « l'homme est », on peut en inférer « donc quelque homme est » ; or « quelque homme » (qui exprime le particulier vague) est interprété en descendant logiquement vers une proposition avec le sujet disjoint : « donc Socrate ou Platon est »[58]. Dans le deuxième contexte, l'auteur rapporte la doctrine concernant la supposition déterminée, à savoir qu'il faut satisfaire deux conditions : que la supposition concerne un terme commun et que celui-ci désigne 'des choses' (*pro aliquibus*) mises en disjonction de manière que ce soit la vérité d'une seule proposition singulière

54. Kilwardby, *De ortu*, p. 137 (§ 390–391).

55. Kilwardby, *De ortu*, pp. 150–151 (§ 436).

56. Kilwardby, *De ortu*, p. 151 (§ 437).

57. Kilwardby, *De ortu*, p. 151 (§ 438) : « Et si obicis illud Aristotelis [*Topica* V 3, 131b22–23], *sensibile extra sensum factum incertum est*, dicendum quod loquitur de sensibili signato existenti hic et nunc, et ideo sensibile ibi nihil aliud est quam singulare sensibile, et ideo de illo non est scientia quae est cognitio certa et firma. *Nec tamen ex his nego singulare vagum quod abstrahit a signatis hic et nunc cadere in consideratione scientifica, sed singulare signatum per certum hic et nunc. Singulare enim sic abstractum quoddam universale est*, sed tunc vere singulare est et oppositum universali quando *certo loco et certo tempore vel certo ubi et quando* designatur per veram individuationem » (l'italique est ajouté).

58. Roger Bacon, *De signis*, éd. K. M. Fredborg, L. Nielsen & J. Pinborg, dans *Traditio* 34 (1978), pp. 75–136 : 119 (§ 110) : « Quinto sciendum quod universale si comparetur ad propria individua dat intelligere particulare vagum, sequitur enim 'Homo est, ergo aliquis homo est'. Dat etiam intelligere particulare signatum sub disiunctione sed non aliter, sequitur enim 'Homo est, ergo Socrates vel Plato est' ».

qui vérifie la thèse originelle[59].

4. « Individuum vagum » en théologie : Thomas d'Aquin (et Jean de Paris)

Dans son commentaire sur la *Physique*, Thomas s'attarde sur le thème de la connaissance qui va du confus au distinct, en évoquant par quelques sobres allusions, à la fois le fait de voir de loin et le processus qui amène l'enfant à l'identification du père dans un homme[60] : l'auteur fournit un texte qui est bien loin de l'exposition articulée de son maître Albert le Grand. Mais, ailleurs, Thomas emploie avec grande habileté la locution « individuum vagum », absente du commentaire de la *Physique* : elle se trouve ainsi dans l'exposition incomplète du *Peryermeneias* (1271)[61], où l'auteur offre une analyse des propositions dans lesquelles on prédique quelque chose à partir de l'universel, en passant en revue la proposition universelle, la particulière, l'indéfinie et la singulière. En effet, pour indiquer la quantité différente de la proposition, on recourt aux syncatégorèmes 'chaque' pour l'universelle et 'quelqu'un' pour la particulière, tandis qu'il manque un quantificateur dans l'indéfinie et que l'on met d'habitude un nom propre dans la singulière. Pour ce qui concerne la proposition particulière, dans laquelle quelque chose est attribuée au sujet universel en raison d'un particulier, l'opérateur de quantité « quelqu'un [*aliquis*] » ou « quelque [*quidam*] » fait en sorte que le terme ne signifie pas la forme de quelque singulier de manière déterminée, c'est pourquoi on parle d'individu vague[62].

59. Roger Bacon, *Summulae dialectices*, éd. A. de Libera, dans *AHDLMA* 53 (1986), pp. 139–289 : 274 (§ 499) : « Ad aliud. Quod ad determinatam suppositionem duae condiciones exiguntur, scilicet, quod terminus supponens sit communis, et quod stet pro aliquibus sub disiunctione unius ad aliud, et ita, quod ad sui veritatem exigit solum unicam singularem veram. Sua ergo determinatio consistit in hoc, quod unicum singulare sibi sufficiat, quamvis habeat plura. Non tamen stat pro illo significato, sed pro hoc vel pro illo, unde stat pro personali vago ».

60. *Sententia super Physicam*, I, lect. 2, n. 11 (Romae 1884 : Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio fratruum Ordinis Praedicatorum, II) : « […] ita communius sensibile est prius notum nobis secundum sensum et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, quia cum aliquis a remotis videtur…Et similiter secundum tempus, puer prius apprehendit hunc ut quendam hominem quam ut hunc hominem qui est pater eius…Ex quo manifeste ostenditur quod prius cognoscimus aliquid sub confusione quam distincte ».

61. Cf. Gauthier, *Préface*, p. 88*.

62. *Expositio libri Peryermeneias*, I, 10, 249–257 (p. 53) : « Quandoque uero attribuitur aliquid uniuersali uel remouetur ab eo ratione particularis, et ad hoc designandum, in affirmatiuis quidem adinuenta est hec dictio 'aliquis' uel 'quidam', per quam designatur quod predicatum attribuitur uniuersali subiecto ratione ipsius particularis (set, quia non determinate significat formam alicuius singularis, sub quadam indeterminatione singulare designat, unde et dicitur 'indiuiduum uagum') ».

L'utilisation de cette locution dans un contexte théologique est plutôt étonnante : elle surprend par exemple dans le commentaire du premier livre des *Sentences* ; mais la surprise est vite dépassée lorsqu'on remarque que la locution *individuum vagum* sert à éclaircir dans quel sens on peut dire que *persona* est employé comme nom commun et quel type de communauté elle comporte : il s'agit d'une communauté de raison, mais pas comme le genre et l'espèce (homme, animal, sont en réalité des noms donnés aux choses), mais comme 'individu vague' : dans « aliquis homo », on dit que *homo* est de quelque manière commun et ne pose pas une certaine identification mais seulement l'identification en général[63]. On retrouve aussi cette locution à deux reprises dans la *Summa theologica*, dans la discussion de la question « Utrum hoc nomen 'persona' possit esse commune tribus personis ». Dans le premier cas, le contexte est assez proche de celui du passage du commentaire des *Sentences*[64]. Le deuxième cas est plus intéressant parce qu'il apporte quelque précision au sujet du niveau d'identification impliqué lorsqu'on parle de l'individu : l'individu vague suppose la nature humaine douée d'« un certain mode d'existence qui revient au particulier », et auquel il ne manque que l'identification *hic et nunc* ; en revanche, l'individu singulier comporte un élément distinctif précis et déterminé, comme le sont « cette chair et ces os chez Socrate »[65] (précisions qu'il faut comparer à celles de Kilwardby sur le singulier qui est un « certain universel »)[66].

De son côté, Jean Quidort de Paris, qui utilise les œuvres de Thomas, et surtout la *Summa theologica*, comme un répertoire doctrinal où puiser pour son commentaire des *Sentences*[67], reprend précisément le corps de l'article 4 (q. 30), avec ses deux occurrences d'*individuum vagum* enregistrées par le fichier du *Glossaire*[68].

63. Thomas, *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3, ad 4 : « Similiter etiam ratio personae, inquantum persona est, quamvis non nominet intentionem particularem, tamen est communis, eo quod non dicit specialem rationem distinctionis, sed generalem ; sicut etiam individuum vagum, ut aliquis homo, est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, sed individuationem tantum in communi ».

64. Thomas, *Summa theologica*, I, 30, a. 4 : « Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum ».

65. Thomas, *Summa theologica*, I, 30, a. 4 : « Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os ».

66. Cf. *supra*, note 57.

67. Cf. A. Maierù, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, dans *Studio e* Studia : *le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Spoleto 2002, pp. 5–31 : 29.

68. Jean de Paris (Quidort), *Commentaire sur les Sentences*, éd. J.P. Muller, Romae 1961 (Stu-

5. Conclusion

Pour conclure ce discours, du moins de manière provisoire, je tenterai de rappeler les principaux éléments concernant l'utilisation de la supposition vague et l'acception de la locution « suppositum vagum ».

Pour ce qui est de la supposition vague, je rappelle qu'elle concerne le troisième mode de la supposition simple, à savoir quand le terme désigne son signifié, c'est-à-dire l'espèce, mais en se référant de manière commune à ses individus. On a dit dans le premier paragraphe, en paraphrasant le texte de Sherwood, que dans l'exemple « le poivre se vend ici et à Rome » le terme 'poivre' désigne l'espèce en tant qu''identifiable' (*signabilis*) grâce à ses individus (*individua*), mais non identifiée (*signata*) ; nous avons aussi rappelé avec Sherwood que l'on ne parle pas ici d'une certaine portion ou quantité de poivre, mais du poivre en tant que tel.

Pour ce qui concerne le « suppositum vagum », il ne s'agit pas d'un individu déterminé, identifié par le *hic et nunc*, mais de l'individu pensé en faisant abstraction de l'identification ultime et, dans ce cas, il n'est autre qu'une nature spécifique investie des propriétés communes qui découlent de la nature commune[69] et d'un certain mode d'existence propre à l'individu (Thomas), et c'est un certain universel (Kilwardby).

Puisque l'individu spécifique n'existe pas si ce n'est grâce à ses individus contingents, l'un et l'autre cas (supposition vague et individu vague) comportent l'inférence à une pluralité d'individus en disjonction : c'est la vérité d'une seule proposition singulière qui vérifie la disjonction grâce à l'existence d'un seul individu (Bacon).

dia Anselmiana, 47), I, 94, d. 25, q. 1, pp. 264, 32–265, 50.

69. Albert, *Super Porphyrium*, tr. iv, cap. 7, p. 76, 74–77, 23.

The Enrichment of Latin Philosophical Vocabulary through Translations from Arabic : The Problem of Transliterations

Charles Burnett

In this article I shall concentrate on the phenomenon of transliteration in the transmission of Arabic works into Latin. The transliteration of Arabic words is especially common in works of medicine and astrology. In medicine there are many plants, diseases, and parts of the body which have no equivalent, or whose equivalent was not recognized in Latin, and therefore the Arabic word is retained in transliteration. The perplexity of translators in the face of such words is indicated by a note to a translation of Ptolemy's *Quadripartitum* in a Vatican manuscript which reads : « in another [source] there was a certain worm which destroys leaves and roots without eating them, but it did not have a name in Latin »[1].

In the Latin–Arabic glossary compiled by the editors of Abu Ma'shar's *On the Great Conjunctions*, a text translated in the second quarter of the twelfth century, one can easily recognize many instances where the Arabic term has simply been rendered in Latin letters. Starting from the beginning of the glossary we have[2] : acelchodabia, Adrihestimet (a Persian month), affirdaria, aiabuchtariah, albauuedi ('Bedouin'), ahasaba (a disease), albutaria, alcadis ('mayors'), alcaseres ('castles'), alchileg, alchimia ('alchemy'), alchodchodech, alguashi (a decorated cloth), alguazil ('vizier'), alhibtizez, alhigira ('hijra'), alinthical, aliofar ('jewel'). Some words are clearly local to Spain (and in

1. MS Vat. Reg. lat. 1285, fol. 116v : « in alio : erat quidam vermis qui corrodit folia et radices tantum et non comedit, sed nomen non habuit in Latino ».
2. All the words for which a translation is not given are astrological technical terms.

particular Toledo), where the translation was made, and in some cases they can best be explained as importations into Latin of words which already belonged to the Romance vernacular. This is especially the case for terms derived from Arabic words which are not found in the Arabic text of Abu Ma'shar : e.g., 'aldea', which originally comes from Arabic *al–ḍay'a*, is used to translate 'qarya' = village (cf. Spanish 'aldea') ; 'alkile', from *al–kirā'*, is used to translate *al–kharāj* (cf. Sp. 'alquiler'). Other words reflect particular Spanish pronunciations : *alguazil = al–wuzara'* ('viziers', cf. Sp. alguaciles) ; *aliofar = al–jawhar* ('jewel'), but shows the typical Spanish assimilation of 'h' and 'f'. Some transliterations are provided with Latin equivalents : *hibitizezetiha = dominium suum*[3], *alinthie = profectionalis*, or with longer glosses explaining their meaning : *alcaidarum*, i.e. of those to whom the king has committed the whole of his kingdom after himself'[4].

If the equivalent term is not known in Latin, sometimes the translator gives a local name : « Šaran is a kind of itching which, when it affects men, makes the place blistery as if it had been touched by nettles. The itching and blisters last an hour or two at the most, and then they go away. Some people call this affliction 'sweating'. In Toledo it is called 'maluero'[5] ; 'dubailet' is a large lesion full of pus and is called 'panoda' in Salerno »[6].

In the case of the literal translations of the Toledan translators in the mid–twelfth century (John of Seville and Gerard of Cremona) explanations of transliterations are regularly given in the form of glosses.

Since we are dealing in this volume with philosophical vocabulary, let us take the example of Gerard of Cremona's translation of al–Farabi's *Iḥṣā' al–'ulūm* ('Classification of the Sciences'). Several Arabic terms are left in their original Arabic, but are explained by the translator in a gloss to the text, as can be seen from the following examples (the glosses are given in brackets)[7] :

3. Here, the Arabic pronoun '–ha', correctly translated as 'suum', is still attached to the transliterated word.
4. MS Vat. Reg. lat. 1285, fol. 131vb (a gloss to Ptolemy, *Quadripartitum*) : « alcaidarum, id est illorum quibus rex totum regnum committit post se ».
5. MS London, British Library, Harley 3631, fol. 85r (gloss to Abu Ma'shar, *On the Great Conjunctions* V 473) : « Ssere est pruritus quidam qui, cum accidit hominibus, reddit locum ampulosum acsi esset urticatus, et durat pruritus ille cum ampulis ad plus per horam unam vel duas et recedit, et quidam vocant hanc infirmitatem 'desudationes', et in Toleto dicitur 'maluero' ».
6. MS Vat. Reg. lat. 1285, fol. 128r (gloss to Ptolemy, *Quadripartitum*, III, 12) « *dubailet* (perhaps a diminutive from 'dibla' = 'ring') est apostema magnum putredine plenum et vocatur Salerni panoda ».
7. These are taken from the recent edition by Franz Schupp : al–Farabi, *Über die Wissenschaften (De scientiis) nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, Hamburg 2005.

a) Et dat exempla specierum dictionum derivatarum, et distinguit in exemplis primis inter illas que ex eis sunt *masdurum* (i.e. verbalia) ; « and he gives examples of the species of derived words and distinguishes among the first examples between those which are verbal nouns (*maṣdar*) ». Ed. Schupp, p. 12.

b) Et extremitates quidem postreme in nominibus et verbo sunt in Arabico sicut *atenuiet* tres et motus tres et *algesma* (Sciendum est apud Arabes tres virgulas esse quarum quedam superponuntur in fine dictionum et alie supponuntur, et sunt iste figure earum / et significant superior *a* et media *u* vel *o* et inferior *i*. Et cum sunt ita sole dicuntur motus et cum duplantur dicuntur *tenuiet*. Et *gesma* est figura huiusmodi ° significans quod precedens littera cum sequenti proferenda) ; « and in Arabic the endings in nouns and verbs are, for example, the three *tanwīn*, the three vowels and the *jizma* (One must know that among the Arabs there are three little strokes, of which some are placed above the endings of words and others below, and these are their shapes / ; the higher one signifies 'a', the middle one 'u' or 'o' and the lower one 'i' ; and when they are used alone they are called vowels, but when they are doubled they are called *tanwīn*, and the *jizma* is a shape like this ° indicating that the preceding letter must be pronounced with the following one) ». Ed. Schupp, p. 14.

c) Et proportionatur iterum scientie *alhorod* (i.e. de ponderibus versuum) ; « and it is related again to the science of metrics (*al–ʿarūḍ*) ». Ed. Schupp, p. 24.

d) sunt in libro nominato arabice quidem *alhibar* (interpretatio) et Grece pergermenias ; « they are in the book called in Arabic *al–ʿibāra* and in Greek 'Peri Hermeneias' ». Ed. Schupp, p. 54.

Although these words appear within a medieval Latin text, one can hardly say that they have become part of Latin vocabulary (the Latin Wortschatz). Often the words are specifically said to be Arabic. In fact, we also find the reverse : Latin translations of the Arabic words in the text, with the original Arabic given in the gloss. Taking the same translation by Gerard :

Et hec duo, scilicet rationata et sermones quibus fit interpretatio de eis, nominaverunt antiqui logos (in Arabico alnoct) ; « and these two, namely arguments and words by which they are interpreted, the Ancients called 'logos' (in Arabic, *al–nuṭq*) ». Ed. Schupp, p. 36.

Adelard of Bath had taken this to an extreme in the early twelfth century by adding in the margin (always in transliteration) the Arabic originals of the

technical terms he was translating into Latin in works of geometry and astrology[8].

If one *does* decide to include such words in a glossary, one is often faced with the problem of the inconsistency of the translators, and the unreliability of the scribes, resulting in an enormous range of spellings for the same Arabic word. As Danielle Jacquart has shown, this problem was already addressed in the Middle Ages, by Simon of Genoa (late 13th century), who tried to standardise the representation in Latin of Greek and Arabic letters, and introduced two new characters in Latin to represent the Arabic 'i' and 'u'[9]. Adelard of Bath's translations regularly transliterated Arabic 'a' with 'e', while a translator of Arabic astronomical texts in Sicily in the late 12th century regularly used the digraph 'ae' to represent Arabic 'a'[10]. The fifteenth–century commentator on Avicenna's *Canon*, Jacques Despars, brought together all the equivalents of the same Arabic term : « doroz, dores, dorec, adoroz, adores, adorec = sutura (*darz*, plural *durūz*, 'stitching [of a wound]) »[11].

The variations in the spellings of Arabic words (where they are not due to scribal corruption) tend to reflect attempts to write the Arabs words as they are *heard*, rather than as they are *written*. This is even the case in successive versions of the same text : e.g., in al–Qabisi's *Introduction to Astrology*, where we find different spellings of the same term, which are almost equally valid as transcriptions of the spoken word : e.g., 'naubahar', 'nehbuharat', and 'anaubarat' are all used as transliterations of *nawbahr* ('ninth–part')[12], sometimes reflecting the addition of the definite article 'al–', at other times retaining a plural inflexion : '–āt'.

When transliterations are accepted as the normal term for something, we can say that they have truly become part of the Latin Wortschatz. This can happen with both technical and non–technical words. Arabic words which had already been assimilated into Spanish, for example, were taken over into Latin :

8. Lists of these are given in H. L. L. Busard, *The First Latin Translation of Euclid's* Elements *Commonly Ascribed to Adelard of Bath*, Toronto 1983, pp. 391–396, and Abu Ma'šar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, together with the Medieval Latin translation of Adelard of Bath, ed. C. Burnett, M. Yano and K. Yamamoto, Leiden 1994, p. 110.

9. Danielle Jacquart, *La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval : l'effort linguistique de Simon de Gênes*, in *Transfer de vocabulaire dans les sciences*, éd. Martine Groult, Paris 1988, pp. 277–290 (p. 279).

10. Paul Kunitzsch, *The Astronomer Abdu 'l–Husayn al–Sufi and His Book on the Constellations*, in *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch–Islamischen Wissenschaften*, 3 (1986), pp. 56–81, reprinted in Kunitzsch, *The Arabs and the Stars*, Northampton 1989, article XI (see p. 72).

11. Jacques Despars, Comm. on Avicenna, *Canon medicine*, I.1.5.1.2 (quoted in Jacquart, *La coexistence*, p. 278).

12. Al–Qabisi, *The Introduction to Astrology*, IV [16–17], ed. C. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano, London–Turin 2004, pp. 338–340.

such as the already mentioned 'aldea' for village, 'folares' for small coins (*fulus*) and 'caida' for 'mayor'. Examples of technical terms which became common are *algebra et muchabala* (later shortened to 'algebra') which was already in Gerard's translation of al–Farabi's *Classification of the Sciences*, where it is not furnished with a Latin gloss[13]. Technical terms abound in astrology and medicine, even if it takes some time for a standard spelling to be established : algerbutaria, alcodchodech, alfardia, alhileg, almubtez, dustoria, firdar, haiz etc.

But in philosophy (aside from zoology) transliterations are rare, and, if they appear, they tend not to be taken up in texts originally written in Latin. The well–known example of this is the Arabic word 'anniya' (the 'that–it–is'–ness), whose appearance as 'anitas' in Latin translations of Avicenna and Alkindi was explored by Marie–Thérèse d'Alverny[14]. It is likely that it was Dominicus Gundissalinus who thought up the Latin equivalent 'anitas', which he probably chose because it not only preserved the Arabic word 'an' ('that…'), but also could be regarded as being formed from the Latin 'an' (asking the question whether a thing exists : 'an sit') and constructed in the same way as other Latin neologisms formed from particles : quidditas (quid est ?), quaritas (quare est ?), quandoitas (quando est ?) etc.[15] Nevertheless, the term did not really catch on. While the anonymous English author of the *Summa Philosophiae* used it productively : each science has an 'anitas' or entity, Thomas of York used it only in a paraphrase of Avicenna. Thomas Aquinas substituted 'esse' ('Dei quidditas est ipsum suum esse'), while Geoffroy de Fontaines substitutes 'entitas'. Meister Eckhard quoted 'anitas' from Avicenna, but inter-

13. Al–Farabi, *De scientiis*, ed. Schupp, p. 86 : « Ex eis itaque sunt ingenia numerorum et sunt secundum modos plures, sicut scientia nominata apud illos nostri temporis algebra et almuchalaba » ; « Among these are the clever manipulations of numbers, of which there are many kinds, such as the science named by those of our time *al–jabr wa–l–muqābala* ».

14. Marie–Thérèse d'Alverny, *Anniya–Anitas*, in *Mélanges offerts à É. Gilson, Études de philosophie médiévale*, Toronto 1959, pp. 59–81, reprinted in d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Paris 1993, article X.

15. In Gerard of Cremona's translation of Isaac Israeli's *De definitionibus* (of which the Arabic origin has not been found) we find the following : « Cum < antiqui philosophi > conati sunt perscrutari de diffinitionibus rerum, invenerunt earum interrogationes quatuor […] quarum una est anitas, sicut si dicat : an est hoc et hoc ; et secunda est quidditas, ac si dicas quid est hoc et hoc ; et tertia est qualitas, sicut si dicas : quale est hoc et hoc ; et quarta est quaritas, sicut si dicas quare est hoc et hoc » (J. T. Muckle, *Isaac Israeli. Liber de Definicionibus*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 11 (1938), pp. 299–340, see p. 300) : « When < the ancient philosophers > tried to investigate the definitions of the things, they found that four questions had to be asked […] of which the first is the 'anitas' — like saying 'Does this or that (thing) exist' ; the second is the 'quidditas' — like saying 'What is this or that thing ?' ; the third is the 'qualitas' — like saying 'What kind of thing is this or that ?' ; the fourth is the 'quaritas' — like saying 'Why does this or that thing exist ?' ».

preted it as 'esse' ('nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significant')[16].

The same could be said for the term 'yliathim' which appears in the Latin translation of the *Liber de causis* (based on Proclus's *Elementa theologica*), from Arabic 'hilyatun' ('embellishment', in the sense of a 'determination') : « et causae quidem primae non est yliathim quoniam ipsa est esse tantum » : *wa–laysa li–l–'illati' l–ūlā ḥilyatun li–annaha anniyatun faqaṭ*. This word, too, was not assimilated into Western philosophical discourse[17].

We have seen how transliterations are dealt with in the literal translations of Gerard of Cremona. Gerard had a counterpart in the early sixteenth century : Andrea Alpago of Belluna. For Alpago revised Gerard's translation of the *Canon of Medicine* of Avicenna, by reference to an Arabic text which he found in Damascus, where he was the doctor for the Venetian embassy. This version was published, with his revisions clearly marked, in Venice in 1527. It is immediately clear from his revisions, that he was concerned about the correct transcriptions of Arabic terms and proper names : e.g., he glosses the name of the author, Avicenna, as 'Benchine' or 'Ebensina'. In Damascus he also found other, philosophical, works of Avicenna which had not been translated into Latin before. After his death in 1522 his nephew, Paulo Alpago, published some of these translations[18], which included a *Compendium de anima* (*maqāla fi–l–nafs*), *De mahad, id est de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem* (*risāla al–adhawiyya fi amr al–ma'ād*), *Aphorismi de anima* (extracts from *Ta'āliqāt*), *De diffinitionibus et quaesitis* (*Risāla fi–l–hudūd*), *Quaesita accepta ex libello Avicennae de quaesitis* (extracts from *Ajwibāt 'ashar masā'il*) and a *De divisione scientiarum* (*Aqsām al–ḥikma*). Already in the second title one can see an example of a transliteration from Arabic (*de Almahad*), which is immediately explained as « the disposition or place to which man or his soul returns after death ». Not surprisingly, he keeps the word 'Alaniae' in the fourth chapter of this text (« Capitulum quartum de Alaniae hominis permanente » ; « Chapter 4 about the enduring essence of man »).

The same tendency can be seen throughout his translations. In his translation of Avicenna's *Book of Definitions and Questions* he often gives the Arabic word for each term that he defines, and where he considers Avicenna's words insufficient to explain the whole meaning he adds his own commentary. For example, in the definition of *jinn*, he writes :

16. All the references are given in d'Alverny's article, cited in note 14 above.
17. Cristina d'Ancona, « *Cause prime non est yliathim* ». « *Liber de Causis* », *prop. 8[9] : le fonti e la dottrina*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, I, 2 (1990), pp. 327–351 (see p. 337).
18. *Avicennae Philosophi Praeclarissimi ac Medicorum Principis Compendium de anima…*, pr. Venice 1546 (facsimile reprint, Farnborough 1969).

> Diffinitio gen seu spirituum : Gen seu spiritus est animal aereum rationale, et habens corpus transparens, cuius natura est quod figuratur figuris diversis (« *Jinn* or spirit is an aerial, rational, animal, having a transparent body, whose nature is to take on different shapes »)[19].

The definition of element (*al–rukn*) is much fuller, and supplemented with a commentary. A few phrases from the translation and commentary give an idea of the style :

> Diffinitio alrachen (*al–rukn*) : Alrachen est corpus simplex, quod est pars essentialis mundi, sicut planete et alhansor (*al–ʿunṣur*). Et res quidem per comparationem ad mundum dicitur alrachen, et per comparationem ad illud quod componitur ex eo, dicitur alastachos (*al–isṭaqis*). Et per comparationem ad illud quod fit ex eo sive sit eius generatio apud compositionem et alterationem simul aut per alterationem ab eo, dicitur alhansor, quoniam aer est alhansor (*al–ʿunṣur*) nebularum cum inspissatione ipsius. Et non est illi alastachos et ipse est alastachos et alhansor plantarum […] *Commentary* : Pars essentialis mundi sicut planete et alhansor, id est elementa apud compositionem, id est mixtionem. Quoniam aer est alhansor nebularum, idest quoniam aer est materia vel subiectum recipiens formam nebularum. Et sic aer non est alastachos nebularum, quoniam alastachos est corpus quod non ex se solo sed cum aggregatione seu mixtione ipsius cum aliis corporibus primis diversis ei in specie recipit formam […] aer est alastachos plantarum quia plantae componuntur ex aere simul cum aliis elementis […] (« Definition of *al–rukn*. *Al–rukn* is a simple body which is an essential part of the world, such as the planets and *al–ʿunṣur*. A thing is called *al–rukn* in comparison to the world, and by comparison to that which is mixed from it, it is called *al–isṭaqis*. But by comparison to that which is made out of it, whether it is generated from it by mixture and change together, or only by change, it is called *al–ʿunṣur*. For air is the *ʿunṣur* of the clouds by its thickening. But there is no *al–isṭaqis* for it, and it is the *al–isṭaqis* and the *ʿunṣur* of plants […] (*Commentary*) ‘Essential part of the world, such as the planets and *al–ʿunṣur*’, i.e. elements in composition, i.e. mixture. ‘For air is *al–ʿunṣur* of clouds’, i.e. air is the matter or subject receiving the form of clouds. For air, when it changes and thickens receives the form of clouds. Thus air is not *al–isṭaqis* of the clouds, since *al–isṭaqis* is a body which not from itself but from being added to or mixing with other prime bodies differing from it in species, receives a form […] Air is *al–isṭaqis* of plants, because plants are composed from air together with other elements »).

Alpago’s translations are very accurate, and the commentary not only clarifies anything that might be obscure because of the literalness of the translation, but

19. *Ibid.*, p. 132.

also adds arguments and further information from Muslim informants (cf. p. 111 : « sicut Damasceni hodiernis temporibus dicunt attributa Dei distingui realiter ab essentia Dei » ; « just as the Damascenes today say that the attributes of God are distinguished in reality from the essence of God »). He provides excellent definitions of terms. But Alpago's translations were not incorporated into the philosophical curriculum of the European universities and the Arabic words that they introduced cannot be said to be assimilated into the Latin vocabulary of the West. If Alpago had lived three hundred years earlier, the situation might have been very different.

La définition du Viator dans les Commentaires des Sentences au XIV^e siècle

Monica B. Calma

Le *Glossaire du latin philosophique*[1] comprend des attestations du terme *viator* (voyageur dans ce monde, l'homme d'ici–bas) dans des définitions extraites exclusivement des commentaires aux *Sentences* de Pierre Lombard. Les auteurs cités sont : Alexandre de Halès, Guillaume d'Ockham, Pierre de Navarre, Pierre d'Ailly et Gabriel Biel. Cette liste indique que le XIV^e siècle est la période la mieux représentée dans cette série de définitions. Le but de cette étude est d'examiner l'intérêt que manifestent les théologiens de cette époque pour le concept de *viator*. Ce terme semble avoir attiré l'attention de nombreux théologiens, comme le montre le témoignage de Jacques d'Eltville, théologien de la fin du XIV^e s., qui confirme qu'au sujet de ce mot *infinite sunt altercationes apud doctores*[2].

Nous partirons de la définition du terme *viator* chez Guillaume d'Ockham, ensuite nous tenterons de comprendre pourquoi cette description persiste et sert de référence dans le contexte doctrinal de la seconde moitié du XIV^e siècle. Nous proposerons une étude, qui n'a pas l'ambition d'être exhaustive, basée sur la lecture parallèle de quelques auteurs de cette époque, à savoir Guillaume d'Ockham, Crathorn, Alphonse Vargas, Hugolin d'Orvieto, Jacques d'Eltville,

1. *Glossaire du latin philosophique*, (environ 230 000 fiches), IRHT 2009, bientôt accessible sur le site de l'IRHT. Je remercie Colette Sirat et Olga Weijers pour leur lectures patientes.
2. Jacques d'Eltville, *I Sent. Prol, q. 1*, dans M. B. Calma, *Res extra animam selon Jacques d'Eltville. Etude doctrinale et édition de la q. 1 de son prologue aux Sentences*, dans P.J.J.M. Bakker (éd.), *Psychology and the Other Disciplines* (sous presse).

Denys de Montina, Pierre d'Ailly et Gabriel Biel. L'enjeu est de démontrer que ces théologiens, en proposant des définitions des termes clef généralement, au début de leurs commentaires des *Sentences*, ne suivent pas une simple convention imposée par la pratique universitaire, mais articulent un discours philosophique qui permet de formuler une conception personnelle par rapport à des questions théologiques très générales.

Avant de s'attarder sur la signification du terme *viator* chez Guillaume d'Ockham, il faut éclairer la manière dont celui-ci insère la définition de ce concept dans l'articulation de son discours. Ockham annonce, dans les premières phrases du *Prologue* de l'*Ordinatio*, la structure de son texte, et donne la division de son discours, lequel articule et harmonise les différents moments de son raisonnement ; il énonce ainsi une méthode d'analyse :

> Utrum sit possibile intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologie. Circa istam questionem primo exponendi sunt aliqui termini positi in questione : et primo, quid importetur per intellectum viatoris ; secundo, quid nomine notitie evidentis ; tertio, quid per veritates theologie[3].

Dans la partie consacré à la *declaratio terminorum*, Ockham procède à une description des principaux concepts qui lui permettent d'expliquer la possibilité qu'a l'homme de connaître les vérités théologiques (Prologue, Q. 1, art.1). Définir les termes, c'est introduire une démarcation doctrinale du commentaire car en choisissant de poser les questions : *quid importetur per intellectum viatoris* ? *quid sit notitia evidens* ? *quid sint veritates theologice* ?, Ockham esquisse un univers philosophique centré sur la nature humaine, sur les limites du savoir et sur la façon de connaître les vérités théologiques.

Ockham définit le *viator* en mettant l'accent sur la propriété essentielle de l'être humain, à savoir sa nature rationnelle. Le *viator* est l'homme ici–bas qui n'a pas une connaissance intuitive de la déité (*deitas*) qui serait possible si elle était causée par la puissance divine ordonnée :

> Circa primum **dico quod intellectus viatoris est ille qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia Dei ordinata**. Per primum excluditur intellectus beati, qui notitiam intuitivam deitatis habet ; per secundum excluditur intellectus damnati, cui non est illa notitia possibilis de potentia Dei ordinata, quamvis sit sibi possibilis de potentia Dei absoluta[4].

3. Guillaume d'Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum – Ordinatio, Prologus et Distinctio Prima*, éd. G. Gál et S. Brown, New York 1967 (Opera Theologica, 1), p. 5.
4. *Ibid.*

Cette définition nous fait comprendre ce qu'est la connaissance intuitive chez Ockham. Selon lui, une telle opération intellectuelle présuppose en règle générale la présence de l'objet matériel qui provoque un savoir immédiat dans le connaisseur[5]. Or, une telle démarche est impossible lorsque Dieu est l'objet de notre connaissance, étant donné le fait qu'il n'est en aucun sens une présence matérielle. Et Ockham ajoute qu'il faut exclure de cette définition l'intellect des bienheureux et celui des damnés pour, enfin, comprendre l'intellect du *viator*. Dans le premier cas, la cause d'une intuition sur la divinité est l'effet d'une illumination divine, et en ce qui concerne les damnés une telle connaissance est obtenue par un acte de la toute–puissance divine (*de potentia Dei absoluta*).

Pour Ockham, le *viator* n'est donc ni le *beatus* ni le *damnatus* ; il est celui à qui la connaissance intuitive de Dieu est refusée. Cette définition négative est à l'origine d'une conception plus générale concernant la théologie comme science. En effet, par la façon de comprendre le *viator*, Ockham établit un principe de base sur lequel s'articule son discours théologique, et qui annonce la solution de son *Prologue*, selon laquelle l'homme ici–bas ne peut pas avoir une connaissance évidente de toutes les vérités théologiques.

Une première réaction à la description de Guillaume d'Ockham est celle de Crathorn[6], lecteur des *Sentences* à Oxford dans l'année académique 1330–1331[7]. Ce critique fervent d'Ockham emprunte cependant la méthode du discours de son adversaire. La preuve est qu'il commence lui aussi son commentaire par une explication des termes, mais c'est pour mieux critiquer Ockham :

> Primo exponendi sunt quidam termini positi in questione [...] Circa primum est, quid importet hoc nomen viator. Secundo quid notitia evidens.

5. Pour une introduction dans la problématique de la connaissance intuitive chez Ockham, voir Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*. Textes introduits, traduits et annotés par D. Piché, Paris 2005.
6. Le prénom de cet auteur n'est pas encore connu avec certitude. Les chercheurs oscillent entre Johannes et Wilhelm, pour ma part je suis la prudence de l'éditeur F. Hoffmann qui préfère citer l'auteur seulement selon son nom, en évitant le prénom pour ne pas risquer de commettre une erreur. Cf. Crathorn, *Quaestiones super librum sententiarum*, éd. F. Hoffmann dans *Quästionen zum ersten Sentenzenbuch*, Münster 1988 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 29), pp. 67–152.
7. Son commentaire a été lu à Oxford dans l'année académique 1330–1331. La datation a été identifiée par Schepers à partir d'une indication précise donnée par Crathorn dans la conclusion 3, q. 1 au sujet d'une éclipse solaire totale qui a eu lieu en 1330. Cf. H. Schepers, *Holkot contra Crathorn : I Quellenkritik und Biographische Auswertung der Bakkalareatsschriften zweier Oxforder Dominikaner des XIV Jahrhunderts*, dans *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), p. 340. Pour la formation universitaire de Crathorn voir J.W. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to his Life and Writings*, Leiden 1978, pp. 98–99 ; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden 1988, pp. 255–257 ; K. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questiones on Future Contingents*, éd. P. Streveler et K. H. Tachau, Toronto 1995, pp. 15–27.

> Tertio quid articulus fidei. Quarto quid virtus luminis naturalis.
>
> Circa **primum dicit Ockham** questione prima quod intellectus viatorum est ille, qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia dei ordinata. Sed istud non videtur bene dictum, quia illi, qui sunt in purgatorio, non habent notitiam dei intuitivam possibilem eis de potentia dei ordinata et tamen non sunt viatores. Ideo sciendum quod 'viator' sumitur hic metaphorice ad similitudinem viatoris vitalis. Sicut enim viator labore itineris sui meretur praemiari vel puniri secundum quod bene vel male fecerit viam suam, sic homines in vita ista merentur praemiari vel puniri, secundum quod habuerunt opera bona vel mala. […] **Dico igitur quod viator est ille habitualiter, qui non habet notitiam dei intuitivam, in cuius potestate est illam notitiam mereri vel demereri. Actu vero viator est, qui caret dicta dei notitia intuitiva et libere eandem meretur vel demeretur**. Per istam descriptionem excluduntur beati, qui deum intuentur, iusti in purgatorio, qui non possunt demereri, et damnati obstinati, qui non possunt mereri[8].

Selon lui, la définition d'Ockham est trop limitée car elle n'introduit pas une différence spécifique par rapport aux âmes du Purgatoire ; en effet, si *viator* est le nom donné à celui qui n'a pas la connaissance intuitive de Dieu dans l'ordre naturel des choses, il ne se distingue pas de ceux qui n'ont pas une telle connaissance et qui, sans êtres des *viatores*, sont dans le Purgatoire. La différence spécifique repose sur une analyse du terme *viator* qui doit être considéré comme une métaphore, par similitude avec le voyageur de la vie (*viator vitalis*) ; de même que le voyageur à qui la fatigue du chemin fait mériter soit une récompense soit un châtiment, de même les hommes dans cette vie doivent être récompensés ou punis pour leurs actions bonnes ou mauvaises. Le fait de vivre encore dans ce monde, de considérer les gestes courants en fonction d'un résultat final reçu dans la vie éternelle, c'est le propre du *viator*, sa différence spécifique. La connaissance intuitive de Dieu est également une récompense, quelque chose que l'on mérite ou non ; *viator* est celui qui a la possibilité de choisir l'acquisition de cette connaissance par des actes conformes à la morale chrétienne :

> Dico igitur quod viator est ille habitualiter, qui non habet notitiam dei intuitivam, in cuius potestate est illam notitiam mereri vel demereri. Actu vero viator est, qui caret dicta dei notitia intuitiva et libere eandem meretur vel demeretur[9].

8. Crathorn, *Quaestiones super librum sententiarum*, *Prologus*, Q. 1, éd. F. Hoffmann, pp. 67–68.

9. *Ibid.*

Or tous ces éléments cumulés font que la définition est bonne si on exclut les *beati*, qui ont l'intuition de Dieu, les justes dans le purgatoire, qui ne peuvent pas ne pas mériter cette connaissance, et les damnés entêtés qui ne peuvent pas la mériter :

> Per istam descriptionem excluduntur beati, qui deum intuentur, iusti in purgatorio, qui non possunt demereri, et damnati obstinati, qui non possunt mereri[10].

Le *viator* n'a certes pas la connaissance intuitive de Dieu, mais par ses actes et son libre arbitre il peut la gagner (*caret notitia intuitiva et libere eandem meretur vel demeretur*). Crathorn introduit des éléments nouveaux dans la définition d'Ockham, en lui donnant un caractère profondément théologique ; si celui-ci insistait sur les conditions épistémologiques d'une connaissance intuitive de Dieu, dans cette vie et dans l'ordre naturel des choses, Crathorn tourne la discussion vers les conditions morales d'une acquisition de ce genre de connaissance comme récompense à la fin de la vie. Il faut d'ailleurs noter que dans son discours Ockham parle de *intellectus viatoris* tandis que Crathorn traite de *viator* ; c'est une nuance terminologique qui apparaît avec plus d'évidence si l'on tient compte des différences doctrinales des deux définitions. Et nous allons voir que la valeur morale introduite par Crathorn aura, au cours du XIV[e] siècle, au moins autant d'importance que la conception d'Ockham.

Une dizaine d'années après cette première attaque contre Ockham, Alphonse Vargas[11] commente les *Sentences* (entre 1344–1345) ; et il commence sa *lectura* toujours par la définition du *viator* :

> Circa prologum istius operis. Queritur primo utrum aliqua notitia evidens de veritatibus theologie sit possibilis viatori de potentia dei absoluta : que sit scientia proprie dicta. Et videtur primo quod non [...] In ista questione erunt 4 articuli quia primo ponam aliquorum terminorum declarationes cum quibusdam distinctionibus. Secundo conclusiones cum suis deductionibus. Tertio movebo dubia. Quarto respondebo et dicam

10. *Ibid.*

11. Possible étudiant de Thomas de Strasbourg (à Paris 1336–1341), Alphonsus Vargas Toletanus est l'auteur d'un commentaire sur les *Sentences* (Paris 1344–1345 ; Cf. J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, Münster 1930, pp. 84–87), dont restent le premier livre (éd. 1498) et des abrégés faits par Jean de Wassia et Balthasar de Tolentino ; un autre ouvrage de lui sont les *Quaestiones in tres libros Aristotelis De anima*. Une notice bibliographique de cet auteur se trouve à l'adresse : http://www.bautz.de/bbkl/. Voir également O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200–1500)* : t. 1, lettre A–B, Turnhout 2007 (Studia Artistarum 1), pp. 60–61.

> ad argumenta principalia. Primus articulus. Quantum ad primum articulum : primo declarabitur quid per viatorem, secundo quid per veritates theologicas importetur.
>
> De primo **dico quod viator est ille qui non habet beatitudinem sibi possibilem de potentia dei ordinata et est in statu merendi.** Per primum excluditur beatus qui habet beatitudinem sibi debitam. Per secundum damnatus cui beatitudo non est possibilis de potentia dei ordinata : quamvis sit sibi possibilis de potentia dei absoluta. Per tertiam ad purgatorium destinatus, qui non est in statu merendi. [...] Prima est quod non repugnat viatori evidens notitia deitatis, quia quid non ponit viatorem extra terminum vie sibi non repugnat inquantum viator. Evidens notitia deitatis est huiusmodi, ergo probatur minor, quia per solam notitiam deitatis non habetur beatitudo possibilis viatori de potentia deitate cum talis consistat in visione et fruitione secundum determinatione ecclesie, igitur non ponit ipsum extra terminum vie[12].

La définition de Vargas s'inscrit dans la continuité de la perspective de Crathorn, car Vargas exclut dans son explication toute connotation épistémologique. Selon lui, le *viator* est celui qui, dans cette vie, n'a pas la béatitude que donne la puissance ordonnée de Dieu. Pour cette raison, le *viator* doit être distingué du bienheureux, du damné et des âmes se trouvant dans le purgatoire. L'exposé est développé par la suite avec quelques propositions qui permettent de préciser quel est pourtant le rôle de la connaissance lorsqu'on parle du *viator*. La première proposition démontre que la connaissance évidente de la déité n'est pas préjudiciable au *viator*, car ce n'est pas quelque chose qui peut le détruire (qui *ponit viatorem extra terminum vie*). Il faut noter que Vargas ne parle pas ici, comme Ockham, de la connaissance intuitive de Dieu. La connaissance évidente de la déité, qui intéresse Vargas, signifie la certitude concernant la vérité de Dieu, donc une preuve rationnelle de son existence. Mais ce type de vérité ne change en rien son statut du *viator* car *per solam notitiam deitatis non habetur beatitudo possibilis viatori.*

Dans la deuxième proposition, Vargas considère la définition d'Ockham comme *improprie et minus sufficienter*, car elle ne distingue pas entre les âmes du purgatoire et les âmes d'ici–bas, même si l'impossibilité d'une connaissance intuitive de Dieu est une propriété qui s'applique aux deux.

Une nouvelle perspective dans le débat sur le *viator* est introduite par Hugolin de Orvieto. Ce théologien augustin, connu comme le plus proche disciple d'Alfonse Vargas, a lu ses *Sentences* en 1348–1349[13]. Selon Hugolin, le *viator* est

12. Alphonsus Vargas de Toledo, *In Primum Sententiarum*, ed. Thomas de Spilimbergo, Paganinus de Paganinis, Venetiis 1490, (reprint New York 1952), col. 5.

13. Né vers 1300 à Orvieto, il poursuit ses études à Paris vers 1334–1338, disciple de Grégoire de

l'homme qui traverse (*transiens*) ce monde, en se dirigeant vers sa demeure éternelle qu'il édifie par ses actions dans ce monde, soit pour mériter la vie éternelle par des vertus, soit la mort éternelle :

> Et ut predicta melius videantur describo 'viatorem', quia viator est homo transiens ad terminum eterne mansionis potens agendo edificare aut ad vitam eternam per merita aut ad mortem eternam[14].

Hugolin insiste sur le fait que la définition du *viator* s'applique seulement à l'homme et non pas à l'ange, au bienheureux, à l'âme dans le Purgatoire ou au damné :

> […] dico 'homo', non angelus ; 'transiens' seu existens in via transeundi, non damnatus vel beatus in termino iam vite vel mortis. Per hoc autem, quod dicitur, potens agendo edificare per merita excluduntur, qui in purgatorio, eo quod non agendo, sed patiendo tendunt, ita quod finita passione finitur via[15].

Ces derniers ne sont plus récompensés pour leurs actions, et ils attendent ou ils reçoivent la béatitude d'une manière passive, par la volonté et la toute–puissance divine ; ils n'ont pas, ou n'ont plus la possibilité d'agir en vue de cette béatitude et gardent seulement un désir passif (*patiendo tendunt*) ; une fois accomplies toutes les actions qui les récompensent ou non, donc une fois fini le voyage dans cette vie, ils attendent cette connaissance béatifique.

Le *viator* n'est pas purement et simplement l'homme ; ce qui les distingue est le type de béatitude recherchée par leurs actions : pour le *viator* c'est la connaissance de Dieu, pour l'homme c'est la fin décrite par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* :

> Hominis opus bonum secundum quod viator, non universaliter convertitur cum hominis opere bono secundum quod homo. Probatur, quia hominis opus beatificum est eius secundum quod homo, prout *I Ethicorum* capitulo 9 haberi potest ; nam secundum quod creatura rationalis est, est eius optimum opus. Sed hominis opus beatificum non est eius, secundum quod viator[16].

Rimini, il enseigna la théologie à l'Université de Bologne en 1364–1368 ; en 1368 il devient général de l'ordre et patriarche de Constantinople en 1371. Il joue un rôle important dans la condamnation de Jean de Mirecourt. Pour un premier contact avec la bibliographie sur cet auteur voir O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200–1500)* : t. 4, lettre H–J, Turnhout 2007 (Studia Artistarum 9), pp. 93–95.

14. Hugolinus de Orvieto, *Commentarius in Quattuor libros sententiarum*, *Prologus*, Lib. I, Q. V, art. 1, t. I, éd. W. Eckermann O.S.A., Würzburg 1988, p. 142, lin. 242–244.

15. Hugolinus de Orvieto, *Prologus*, Lib. I, Q. V, art. 1, p. 142, lin. 244–248.

16. Hugolinus de Orvieto, *Prologus*, Lib. I, Q. V, art. 1, p. 144, lin. 286–291.

On a donc d'une part la morale des philosophes et de l'autre la morale chrétienne ; d'une part l'éthique aristotélicienne, nommée par Hugolin la *falsa doctrina* :

> Sed de *ethica* dico, quod superflua est fidelibus [...] dico quod pro maiori parte *Ethica* est falsa doctrina et pro tota parte qua non est falsa, est diminuta et inutilis, quoniam nec virtutem cognovit Aristoteles, sed simulacrum virtutum, nec regulas dedit[17].

Cette éthique détermine des règles de vie sur la base des vertus fausses, et elle concerne l'homme qui agit en vue d'un bonheur terrestre, politique et rationnel. Pour l'éthique chrétienne, au contraire, toute action humaine a pour finalité la béatitude en Dieu et la vie éternelle. Le *viator* est, donc, l'homme qui mène sa vie selon la *vera doctrina*, et qui dirige toutes ses actions vers l'acquisition du bonheur absolu, la connaissance immédiate de Dieu.

Avec Hugolin la définition du *viator* s'enrichit de nouvelles considérations ; ce n'est pas simplement une définition parmi d'autres, mais le fondement même de la distinction entre deux savoirs avec leurs morales propres ; le *viator* est ainsi le point d'Archimède qui permet des prises de positions très radicales dans la définition de la théologie par rapport à la philosophie.

Les échos de cette définition se trouvent chez Jacques d'Eltville[18]. Dans son commentaire sur les *Sentences*, composé à Paris en 1369–1370 et longtemps

17. Hugolinus de Orvieto, *Prologus*, Lib. I, Q. V, art. 1, p. 141, lin. 200–206.

18. Né a Eltville (Rheingau) au début du XIV^{e} s., il commence ses études dans l'abbaye cistercienne voisine d'Eberbach. Il fait sa lecture sur les *Sentences*, à Paris, au collège de St. Bernard, dans l'année académique 1369–1370, et en 1373 il devient docteur en théologie. On le retrouve déjà en 1372 comme abbé d'Eberbach, où il reste jusqu'à sa mort en 1393. Cf. W. Falter, *Jacques d'Eltville*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris 1997, col. 665–666 ; M. B. Calma, *Res extra animam selon Jacques d'Eltville*, *op. cit.* W. J. Courtenay, *James of Eltville, O. Cist., his fellow sententiarii in 1369–1370, and his influence on contemporaries*, dans P. J. J. M. Bakker, M. B. Calma, R. Friedman (eds.), *Philosophical Psychology and Late-Medieval Sencences Commentaries*, Turnhout 2011 (en cours) ; M. B. Calma, *Erreur et évidence selon Jacques d'Eltville et Jean Régis*, *ibid.* Quelques fragments de son commentaire sont édités : R. Borucki, *Studie über die Gnadenlehre des Jacob von Eltville (nach I Sent., qu. 15)*, dans *Cistercienser–Chronik* 43–44 (1958), pp. 1–24 (transcrit le ms. Koblenz, Landesb., Best 701, n. 208) ; P. Justin Lang transcrit la *tabula* des questions des *Sentences* de Jacques d'Eltville sous le nom de Henri de Langenstein : P. Justin Lang, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein, eine Dogmenhistorische Untersuchung*, Freiburg–Basel–Wien 1966, pp. 62–64 (transcrit le ms. München, Clm 11591). Des fragments du lib. IV, q. 4 sont transcrits par P.J.J.M. Bakker, *La raison et le miracle. Les Doctrines eucharistiques (c. 1250– c.1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, t. II, Nijmegen 1999, pp. 49–83 (transcrit le ms. Besançon 196, corrigé par Cambrai 570).

confondu avec celui d'Henri de Langenstein[19], ou même avec celui d'Humbert de Preuilly[20], Jacques d'Eltville introduit, dans la Q. 1 du *Prologue*, art. 2, une explication du terme *viator*. Son point de départ est une précision d'ordre étymologique : *viator dicitur a via*. À cela, il ajoute la remarque selon laquelle l'homme ici–bas est une créature rationnelle. Cette formule n'est pas un retour au débat épistémologique lancé par Ockham, car pour Eltville la nature rationnelle du *viator* fait référence à la raison pratique qui confère la liberté de choisir entre le bien et le mal :

> Oportet primo videre quid sit terminus « creature rationalis ». Immaginor ergo, quod cum creatura rationalis sit ex sua natura libera ad bonum vel < ad > malum et ad conversionem et adhesionem ab ultimo fine imperativi sumpto. Non tamen clare viso, quod quilibet talis habet vel habebit vel habuit de communi lege duplicem statum : unum in quo ex conditione sui status : si sit suppositum agens, non est determinata nec immobilitata ad bonum vel ad malum < vel > ad adhesionem vel < ad > conversionem ab ultimo fine.
>
> Alius in quo est determinata sic, ut ad oppositum saltem contrarie non possit, sicut in angelis post ipsorum lapsum vel confirmationem et in homine post mortem. Sed an hoc sit ex natura talis creature vel solum ex voluntate divina, hoc spectat ad secundam sententiarum. Modo quamdiu rationalis creatura est in primo statu, est in via, et per consequens viatrix, quando in secundo < statu > est in termino vel bono, vel malo, vel medio.
>
> Ex quo sequitur, **quod posse mereri vel demereri est de conditione status viatoris, sicut propria passio**. Consequens et hoc, si viator sit creatura rationalis, que sit suppositum agens, quod dico propter Christum qui secundum aliquos fuit viator et tamen non potuit demereri, quia creatura rationalis in Christo, scilicet humanitas, non fuit suppositum agens, sed quasi institutum divinitati < vel divinitati > comunicatum[21].

La condition de *viator* implique donc le choix des actes méritoires ou condamnables, et elle se caractérise par la liberté de choisir une voie plutôt qu'une autre. Eltville ajoute qu'il y a des âmes humaines qui n'ont pas cette liberté de choisir, et il distingue les *viatores* des âmes du purgatoire, mais

19. F. Stegmüller avait dénombré huit manuscrits, j'ai complété sa notice avec huit autres manuscrits. Cf. F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* 1, Würzburg 1947, n° 384. Voir la nouvelle liste dans M. B. Calma, *Res extra animam selon Jacques d'Eltville*, *op. cit. supra*.

20. Glorieux attribue faussement quelques manuscrits d'Eltville à Humbert de Preuilly. Cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e^ siècle*, Paris 1934, t. 2, n° 365, pp. 258–259.

21. Jacques d'Eltville, *I Sent. Prol.*, q. 1 : éd. M. B. Calma, *Res extra animam selon Jacques d'Eltville*, *op. cit. supra*. Cf. ms. Cambrai 570, f° 3vb.

aussi des âmes qui ne peuvent pas commettre de péché mortel, comme c'est le cas de Marie, des apôtres, ou des saints ; ceux–ci à cause de leur persévérance dans le chemin du bien reçoivent la grâce divine :

> Et ulterius, quod anime in purgatorio vel in limbo non sunt proprie viatores ; et si obicitur, ergo vita virgo que nunquam potuit peccare non fuit viatrix, nec apostoli qui post confirmationem non poterant mortaliter peccare, similiter de sanctificatis in ultimo, dico quod hoc non habuerunt ex conditione sui status, sed ex divina voluntate receptas (?) ex gratia et dono gratuito perseverantie ad bonum[22].

La définition d'Eltville est précise et profondément morale : toutes les âmes ne sont pas des *viatores*, car on ne peut pas parler de *viator* là où il n'existe pas la liberté de choix entre une chose et son contraire, et là où il existe une prédétermination qui est au–delà du bien et du mal, tout en étant conforme à la volonté divine.

Dans l'année universitaire qui succède aux *Sentences* d'Eltville, un autre bachelier en théologie fait un bilan des définitions concernant le concept de *viator*. Il s'agit de Denys de Montina, lecteur des *Sentences* à Paris en 1371–1372, dont l'œuvre a été éditée par Poncet le Preux en 1511, sous le nom de Dionysius Cisterciensis[23]. Le Prologue s'ouvre sur un résumé des discussions précédentes et cite explicitement Ockham, Alfonse Vargas et Hugolin d'Orvieto :

> In ista questione quam pono circa totum prologum tractabitur tres erunt articuli. In primo ponam terminorum notificationes seu declarationes. In secundo responsivas conclusiones. Et in tertio obiectiones et earum solutiones.
>
> Circa primum articulum primus terminus declarandus est viator quem **sic describit Okham in Prologo** primi, questione prima, articulo

22. Jacques d'Eltville, *I Sent. Prol.*, q. 1 : éd. M. B. Calma, *Res extra animam selon Jacques d'Eltville*, *op. cit. supra*. Cf. ms. Cambrai 570, f° 3vb.

23. Le texte de l'édition de Poncet le Preux se trouve dans le ms. Pamplona, Bibl. Cathédrale 26, et une partie est contenue dans Paris, BnF lat. 16228, f° 193–223. Cf. A. Zumkeller, *Dionysius de Montina, ein neuendeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters*, Würzburg 1948, p. 13 ; Id., *Ein Manuscript der Sentenzenlesung des Augustinertheologen Dionysius von Montina, fälschlich genannt Dionysius Cisterciensis*, dans *Miscellanea Martin Grabmann. Gedenkblatt zum 10 Todestag*, Münich 1959, pp. 73–89 ; V. Marcolino, *Die Quästionensammlung im ms. Paris Nat. Lat. 16228*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 54 (1987), pp. 281–284. Concernant ses positions doctrinales, D. Trapp affirme que la première partie de son commentaire est fidèlement copiée du commentaire de Jean Hiltalingen. Cf. D. Trapp, *Augustinian Theology of the 14th Century : Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-lore*, dans *Augustiniana* 6 (1956), pp. 253, 265, 267 ; Z. Kaluza, *L'œuvre théologique de Richard Brinkley, O.F.M.*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 56 (1989), pp. 189, 196–201.

> primo : 'viator est qui non habet notitiam intuitivam de Deo sibi possibilem de potentia ordinata'. Ista distinctio, **ut dicit dominus Alphonsus,** est insufficiens quia existens in purgatorio non habet notitiam de Deo intuitivam et tamen non sunt viatores. Et preterea, sicut dixi in principio meo notitia intuitiva de Deo potest viatori communicari et de sancto Paulo fuit communicata ipso existente viatore. […] **Doctor noster magister Hugolinus** Q. 4 principali prologi articulo primo describit viatorem dicens quod : 'viator est homo transiens in terminum eterne mansionis, potest agendo edificare ad vitam eternam per merita vel ad mortem eternam per demerita'. Verum est quod ista descriptio est valde stricta quia secundum ipsam solum existens in gratia vel in statu merendi diceretur viator. Ideo dico ampliorem et describo viatorem. Viator est homo qui non habet premitum beatificum sibi de communi lege possibile et est in statu merendi vel demerendi aut esse potest de communi lege. Per primum membrum excluduntur beati existentes in paradiso qui iam habent premitum. Per secundum sequitur de communi lege possibile excluduntur damnati existentes in inferno qui licet possint habere beatitudinem de potentia dei absoluta non tamen de communi lege. Per tertium sequitur et est in statu merendi vel demerendi exluduntur creature existentes in purgatorio que non merentur novam beatitudinem ex eorum dilectione vel passione. **Per ultimum sequitur autem includuntur infantes et furiosi qui carent libertatis exercitio licet sic non sunt in statu merendi vel demerendi, tamen de communi lege possunt esse aliquando**[24].

Montina développe une perspective qui conjugue les considérations épistémologiques (analysés par Ockham) avec l'aspect moral, évoqué par Crathorn et Hugolin. Il précise d'abord que la connaissance intuitive de Dieu ne s'accomplit pas par une action propre de l'intellect humain mais qu'elle est donnée, communiquée au *viator* (*potest viatori communicari*). Comme preuve, il cite l'exemple de l'apôtre Paul qui a eu une telle connaissance étant encore un *viator*.

Montina ajoute, en conséquence, que la définition de Hugolin est *valde stricta*, car elle restreint le cadre des actions du *viator* au seul état méritoire. Or l'exemple de l'apôtre Paul qui, en tant que païen, a eu la révélation divine, lui permet de soutenir que le *viator* peut atteindre la connaissance absolue de Dieu même *in statu demerendi*. En suivant de près la tradition de ses prédécesseurs, Montina exclut de la définition du *viator* les bienheureux, les damnés et les âmes du purgatoire. Un élément de nouveauté consiste dans le fait qu'il ajoute à cette triade d'autres cas. Il s'agit des enfants et des foux, qui selon lui

24. Denys de Montina (Denys le Cistercien), *In quattuor libros Sententiarum*, f° 1, éd. Poncet le Preux (1511).

ne doivent pas être considérés comme des *viatores*, car ils n'ont pas le pouvoir d'agir librement, et donc sont en dehors de toute considération morale, à savoir en dehors du mérite (*in statu merendi*) ou du péché (*in statu demerendi*). Montina est donc le premier qui soutienne explicitement contre Ockham que le *viator* parvient, dans des cas précis, à une connaissance immédiate de Dieu. Une telle remarque est d'une grande portée, car on la retrouvera sous la plume de Pierre d'Ailly.

Celui-ci lit ses *Sentences* en 1376[25] et son commentaire, en vertu de la clarté de ses propos, s'impose vite comme une référence. Le cardinal de Cambrai reprend de même que ses prédécesseurs le modèle d'Ockham, et commence son *Prologue* par les définitions des concepts clefs, sur lesquelles s'appuie l'argumentation de la question :

> Circa prologum libri *Sententiarum* formo talem questionem. Utrum possibile sit viatorem de veritatibus theologicis habere notitiam evidentem. Arguitur primo quod non [...] In ista questione iuxta materiam argumentorum erunt tres articuli [...] Quantum ad primum articulum, primo premittam quorumdam terminorum declarationes. Secundo ponam aliquas responsales conclusiones. Tertio obiciam contra per aliquas rationes. Circa primum punctum sunt tres termini declarandi : quid sit viator, quid veritas, quid notitia evidens. Primo ergo declarandum est quid sit viator, **unde dico quod viator seu creatura viatrix, ut in proposito sumitur, est rationalis creatura, que nec est beata nec damnata**. Ex quo sequuntur aliqua correlaria. **Primo sequitur quod Christus numquam fuit viator. Patet, quia ipse ab instanti sue conceptionis secundum naturam humanam fuit beatus**. Secundo sequitur quod **Paulus in raptu fuit viator**. Patet, quia licet tunc viderit archana Dei, tamen per illam visionem **non fuit beatus**.
>
> Tertio sequitur quod stat aliquem esse non viatorem, et tamen ipsum esse in statu merendi. Patet de Christo ante tempus passionis etc. Quarto sequitur quod stat aliquem esse viatorem, et tamen habere notitiam intuitivam Dei, patet de Paulo. **Unde apparet contra Ockham** : quod intellectus viatoris non bene describitur quod est ille qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia ordinata. Patet de Paulo [...] qui claram notitiam deitatis habuit, et tunc non fuit beatus, sed viator, ut dictum est, quare etc.[26]

25. Pour les Sentences de Pierre d'Ailly je renvoie à ma thèse de doctorat : *Evidence, doute et tromperie divine. Edition critique et étude doctrinale du prologue aux Sentences de Pierre d'Ailly* (EPHE 2008). Voir aussi M. B. Calma, *Pierre d'Ailly : Le commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* 49 (2007), pp. 139–194, Ead., *La connaissance philosophique de la Trinité selon Pierre d'Ailly et la fortune médiévale de la proposition 'Monas genuit monadem'*, dans *Przeglad Tomistyczny* 15 (2009), pp. 121–147.

26. Pierre d'Ailly, *Questiones super primum, tertium et quartum sententiarum, Prologus*, Q. 1, éd. M. B. Calma, dans *Evidence, doute et tromperie divine*, *op. cit. supra*, t. II, p. 5.

Le premier terme est celui du *viator*, ou de *creatura viatrix*, défini comme une *rationalis creatura que nec est beata nec damnata*. Pierre d'Ailly met ainsi l'accent sur la qualité intellectuelle (*rationalis creatura*), abandonne totalement le sens moral, et concentre la discussion sur les moyens qu'une créature peut avoir afin de connaître la divinité. En effet, le cardinal note que la description d'Ockham n'est pas une explication suffisante, parce qu'elle ne prend pas en considération les *viatores demerentes* comme c'est le cas de l'apôtre Paul. Pierre d'Ailly fait appel à cet exemple pour défendre une conception selon laquelle le *viator* peut avoir, dans certains cas, l'intuition de la divinité. Lorsque l'apôtre Paul a eu cette connaissance, il était simple *viator* et non bienheureux. Suite à cette affirmation, d'Ailly introduit une nouvelle discussion sur la nature du Christ qui n'a jamais été *viator*, bien qu'homme dans ce monde, car sa nature humaine a été prédéterminée comme béatifique par son origine divine. La différence entre l'apôtre Paul et le Christ, au niveau du discours sur le *viator*, consiste dans le fait que l'un n'a jamais été *beatus*, bien qu'il ait pu voir *archana Dei* : il fut seulement *viator in raptu* ; l'autre a été *beatus ab instanti sue conceptionis secundum naturam humanam*.

L'opinion de Pierre d'Ailly trouve un vif écho dans le commentaire des *Sentences* de Gabriel Biel lu vers 1450[27]. Biel accepte toute la tradition que nous venons de présenter selon laquelle le *viator* n'est ni *beatus* ni *finaliter damnatus* :

> Utrum sit possibile intellectui viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologicis. In illa questione Auctor (i.e. Ockham) primo declarat terminos ; deinde querit de notitia respectu Dei, qualis possit haberi ab intellectu creato ; tertio respondet ad questionem ; quarto movet dubia et solvit. Circa primum describit tres terminos ; scilicet intellectus viatoris, notitia evidens, veritas theologica. Circa primum articulum notandum primo, quod viator est ille qui non est in termino, ad quem tendit. Sunt autem duo termini rationalis creature, scilicet beatitudo finalis et miseria finalis. **Viator ergo est quicumque neque beatus est neque finaliter damnatus**. Supponit autem *Auctor* (Ockham), **quod notitia intuitiva Dei beatificat**. Et ita patet definitio ; **que solum datur de puro viatore, hoc est de viatore qui non est simul comprehensor, propter Christum qui comprehensor fuit et viator. Christus autem semper habuit notitiam intuitivam deitatis secundum humanitatem, quia anima eius in instanti creationis fuit beata**, ut patet in III dist. 13. Si replicat de Paulo in raptu, qui fuit viator, quia nondum in termino, et tamen habuit notitiam intuitivam Dei, ad

27. Représentant illustre de la scolastique tardive, Gabriel Biel se démarque comme étant l'un des plus fervents commentateurs d'Ockham, et un lecteur fidèle de l'œuvre de Pierre d'Ailly. Il est né à Speyer en Allemagne en 1420, et poursuit ses études à Heidelberg et Erfurt ; il fut le premier professeur de théologie à l'Université de Tübingen.

> hoc potest dici uno modo, **quia instanti raptus Paulus non fuit viator, sed vere beatus**. Et sic addendum erit discriptioni viatoris ly 'permanenter', ut sic dicatur : Viator est qui non habet notitiam intuitivam deitatis 'permanenter sibi possibile de potentia Dei ordinata [...] **Per primum excluditur intellectus beati Deum clare videntis ; per secundum excluduntur damnati, quibus notitia intuitiva Dei non est possibilis stante lege, secus de potentia absoluta. Ex quibus patet quod dominus Cameracensis male notat Auctorem de notificatione intellectus viatoris**[28].

Biel reprend la définition d'Ockham (nommé *auctor*) pour soutenir que *notitia intuitiva Dei beatificat*. À partir de cette sentence, Biel bâtit sa réponse et notamment la critique de Pierre d'Ailly. En effet, tous ces attributs correspondent seulement à ce qu'il appelle le *purus viator*, c'est-à-dire tous les hommes qui n'ont pas une nature exceptionnelle, tous les hommes donc, à l'exception de l'apôtre Paul et du Christ incarné. Ce *viator* dans le sens le plus propre, le plus pur, n'est pas un connaisseur continuel (*simul comprehensor*) de Dieu, or en cela il est distinct du Christ qui a continuellement la *notitia intuitiva deitatis* en tant que *viator* ; et Biel introduit ici une formule déjà forgée par Thomas d'Aquin[29], car le Christ *comprehensor fuit et viator*. L'apôtre Paul au moment même de sa révélation n'est pas *viator*, continue Biel, mais *beatus*, et après cet instant de grâce, il redevient *viator*. Biel introduit, dans sa définition, l'élément de la temporalité de l'état de *beatus* qui s'oppose à celui de *viator*, et qui peut être atteint dans cette vie ou sur le chemin dans ce monde. Le *viator*, conclut Biel en généralisant la définition, est celui qui n'a pas la *notitia intuitiva deitatis* d'une manière permanente, bien évidemment dans l'ordre naturel des choses.

Conclusions

Cette étude de cas permet de souligner la grande diversité de positions concernant le concept de *viator* au XIV^e^ siècle. La définition du *viator* est un prétexte doctrinal qui invite à réfléchir sur le rapport entre la théologie (qu'est–ce que c'est la nature du Christ ?) et la philosophie (quelle est la fin à chercher : celle de l'*Éthique à Nicomaque* ou celle du christianisme). En effet, c'est tout un projet théologique qui est mis en place et qui s'articule, à cette époque, autour de la question de la connaissance évidente (*notitia evidens*) de Dieu. La

28. Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, *Prologus*, Q. 1, art. 1, collaborantibus M. Elze et R. Steiger, ed. W. Werbeck et U. Hofmann, Tübingen 1973, pp. 8–9.

29. Thomas d'Aquin, *ST. Prima Pars*, Q. 62, art. 9 : « Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor » (Opera Omnia V, p. 119).

définition du *viator* attire l'attention sur un modèle anthropologique qui se conjugue selon une perspective épistémologique (possibilité de connaître un être supérieur, à savoir Dieu) ou morale (liberté de choisir entre le bien et le mal).

Un autre aspect de cette analyse était de montrer le rôle d'Ockham dans l'évolution de la réflexion sur le *viator*, chez certains théologiens du XIV^e^ siècle. On remarquera que Gabriel Biel est le seul de tous les auteurs mentionnés ici qui partage totalement la conception d'Ockham. Pourtant, il y a un aspect formel notable : les auteurs étudiés reprennent tous d'Ockham la manière d'introduire l'explication du terme de *viator* au début de leur commentaire aux *Sentences*.

Du point de vue de la structure, tous ces théologiens composent le Prologue de leurs *Sentences* selon le modèle d'Ockham, à savoir en annonçant par une division du discours qui s'articule selon une explication des termes, une analyse des théorèmes théologiques (*conclusiones*) et l'exposition des solutions. Ce type d'explication des concepts, qui fixe des points de doctrine est une véritable pratique intellectuelle qui se met en place, en tout cas dans le contexte des commentaires sur les *Sentences*, avec le commentaire d'Ockham.

Enfin, il faut souligner que si ce modèle se propage sans cesse dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle, il ne s'impose pas, cependant, comme une pratique universelle. Par exemple, Adam Wodeham, Chatton, Robert Holkot, Grégoire de Rimini, Jean de Mirecourt font partie des auteurs qui restent insensibles à cette tendance des commentateurs.

« Expertus sum ». Vorläufige Anmerkungen zur Bedeutung des Verbs « experiri » bei Albert dem Grossen, Siger von Brabant und Thomas von Aquin

Ruedi Imbach

Qui enim non est exercitatus, non potest
habere rectum iudicium, quod ad hoc requiritur.
Eccli. XXXIV, 9 : *vir in multis expertus cogitabit multa*.
Item qui non est expertus, pauca recognoscit.
Thomas Aquinas, *Super Heb.* [rep. vulgata], cap. 5, lect. 2, n. 274[1].

Einleitung

Das Thema dieser Ausführungen hängt mit einer Problematik zusammen, die mich seit einiger Zeit beschäftigt. Es ist die Frage bezüglich der Grundlagen und der letzten Stützen philosophischer Argumentation : was betrachten Philosophen als die für jedermann erfassbaren und erkennbaren Beglaubigungen, Grundlagen und Bezugspunkte ihrer Argumentation ? Um das Thema einführend etwas genauer zu beschreiben, will ich an eine Reihe von Aussagen erinnern, die Wilhelm von Ockham hinsichtlich dieses Problems der Grundlagen der philosophischen und theologischen Argumentation formuliert hat.

1. S. Thomae Aquinatis doctoris angelici *Super Epistolas S. Pauli lectura*, cura P. Raphaelis Cai O.P., editio VIII, Band 2, Turin–Rom 1953. Die Materialen zu dieser Abhandlung wurden während meines Aufenthalts am *Wissenschaftskolleg zu Berlin* gesammelt. Zur Vertiefung dieses Themas, mit dem ich mich erstmals für den von Olga Weijers und Adriano Oliva organisierten Workshop beschäftigt habe, haben mich zahlreiche Gespräche mit Frank Rexroth in Berlin angeregt.

Nach seiner Meinung gibt es drei, und nur drei Fundamente einer überzeugenden Beweisführung. Er unterscheidet natürlich hier die Grundlagen und Ausgangspunkte von der Argumentation und der Stringenz der Beweisführung selbst. Der Franziskaner behauptet also, dass nur auf der Basis der *ratio*, der *experientia* und der Autorität ein kohärenter und im besten Falle ein wissenschaftlicher Diskurs möglich sei. Durch folgenden Passus wird diese Auffassung eindeutig belegt :

> Quia nihil debet poni sine ratione assignata nisi sit per se notum vel per experientiam scitum vel per auctoritatem Sacrae Scripturae probatum[2].

In einem andern Text drückt er diese Trinität ohne Umschweife aus :

> Et hoc probatur per rationem, per experientiam et per auctoritatem[3].

Was Ockham hier mit *ratio* umschreibt, meint die vernünftige Argumentation, die auf jene evidenten Prinzipien zurückgreift, welche der Vernunft durch sich selbst einleuchten, wie es im ersten Zitat mit dem Ausdruck « per se notum » angedeutet wird[4]. Als Theologe anerkennt Ockham selbstverständlich auch die

2. Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in librum primum Sententiarum* (ordinatio), d. 30, q. 1, in *Opera Theologica* IV, New York 1979, p. 290.

3. Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* (reportatio), q. 7, in *Opera Theologica* VI, New York 1982, p. 119. Vgl. ebenfalls Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (reportatio), q. 13, in *Opera Theologica* V, New York 1981, p. 268 : « Item, nihil est ponendum necessario requiri naturaliter ad aliquem effectum nisi ad illud inducat ratio certa procedens ex per se notis vel experientia certa; sed neutrum istorum inducit ad ponendum speciem; igitur etc. »; *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (reportatio), q. 20, in *Opera Theologica* V, p. 444 : « Sed quando istud est ponendum et quando non, recurrendum est ad experientiam vel ad evidentem rationem ». Bereits bei Roger Bacon finden wir ähnliche Formulierungen : *Moralis philosophia*, pars 4, d. 2, n. 7, ed. E. Massa, Zürich 1953, p. 197 : « Suppono vero in principio tres esse cogniciones : una est per studium invencionis proprie, per viam experiencie, alia est per doctrinam »; *Compendium studii philosophiae*, ed. J. S. Brewer, London 1859, p. 397 : « Quia licet per tria sciamus, videlicet per auctoritatem et rationem et experientiam, tamen auctoritas non sapit nisi detur ejus ratio, nec dat intellectum sed credulitatem ; credimus enim auctoritati, sed non propter eam intelligimus. Nec ratio potest scire an sophisma vel demonstratio, nisi conclusionem sciamus experiri per opera ».

4. Zur Bedeutung des Ausdrucks « per se notum » vor Ockham vgl. L. F. Tuninetti, *Per se notum. Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden 1996. Was Ockham betrifft, so spricht E. Hochstetter bereits von den « drei Pfeilern » seiner Argumentation, d.h. *experientia*, *ratio* und *auctoritas* (*Viator mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham*, in *Franziskanische Studien* 32, 1950); vgl. auch J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, p. 241. Zu Ockhams Satzlehre vgl. M. Lenz, *Mentale Sätze. Wilhelm von Ockhams Theorie zur Sprachlichkeit des Denkens*, Wiesbaden 2003.

Autorität der Bibel als Grundlage weiterer Überlegungen. Zu dem, was die Vernunft durch sich selbst einsieht, und dem, was aufgrund der Autorität der Hl. Schrift geglaubt wird, berücksichtigt Ockham schließlich die Erfahrung. Petrus de Candia, der spätere Papst Alexander V., geht in seinem unpublizierten *Sentenzenkommentar* noch einen Schritt weiter und behauptet :

> Omnis philosophica consideratio trahit originem ab experientia que est nobis magistra prima[5].

Doch hier können wir die Frage stellen : was verstehen die scholastischen Autoren unter Erfahrung[6] ? Welcher Natur ist die Erfahrungsevidenz, auf die sich die Autoren berufen ? Welches ist die argumentationsstrategische Rolle der Berufung auf die Erfahrung ?

Es ist weder sinnvoll noch möglich, diese Fragen im Rahmen dieser kurzen Abhandlung beantworten zu wollen. Aus diesem Grunde schlage ich eine ganz entscheidende Begrenzung unseres Themas vor, zumal überdies zum Begriff der Erfahrung im Mittelalter bereits eine Reihe von wichtigen Arbeiten existieren[7]. Ich möchte mich im Folgenden ausschließlich mit einigen Aspekten der Verwendung des Verbs *experiri* etwas genauer beschäftigen, um zu beobachten, wie die Erfahrung gedeutet wird, wenn entweder der Philosoph sich auf seine *eigene Erfahrung* bezieht oder sich auf eine Erfahrung beruft, von der behauptet wird, dass auch *jeder Leser* oder *jede Leserin* sie nachvollziehen kann. Mit andern Worten : ich habe in erster Linie die Verwendung dieses

5. Petrus de Candia, *Sent.* I, q. 5, art. 3, Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 1476, fol. 257b. Zu diesem Autor vgl. F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V : ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik und zur Geschichte des Wegestreites*, Münster 1925; S. F. Brown, *Peter of Candia on believing and knowing*, in *Franciscan Studies* 54 (1994), pp. 251–276.
6. Vgl. zu dieser Problematik Chr. Grellard, *Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique*, in *Quaestio* 4 (2004), pp. 113–135. Es kann hier darauf hingewiesen werden, dass die Erfahrung auch im Denken Petrarcas eine ganz entscheidende Rolle spielt. Sie ist nach ihm die « magistra rerum optima ». Zahlreiche Belege dazu findet man in Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, Buch I, Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar von K.A.E. Enenkel, Leiden 1990, pp. 176–181.
7. Vgl. vor allem folgende Sammelbände : *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaft von der Natur im 13. und im 14. Jahrhundert*. Herausgegeben von A. Fidora und M. Lutz–Bachmann, Berlin 2007. *Experientia*, X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 4–6 gennaio 2001, atti a cura di M. Veneziani, Firenze 2002. Für unser Thema besonders wichtig ist in diesem Band die Studie von J. Hamesse, *Experientia/experimentum dans les lexiques médiévaux et dans les textes philosophiques antérieurs au 14^e siècle*, p. 77-90. *L'esperienza/L'expérience/Die Erfahrung/Experience*, in *Quaestio : annuario di storia della metafisica*, a cura di C. Esposito e P. Porro, vol. 4 (2004), Turnhout 2005.

Verbs in der ersten Person des Singular (*experior, expertus sum*) oder des Plural (*experimur*) untersucht; zudem habe ich eine Reihe von Fällen analysiert, in denen das Verb in der dritten Person Singular (*experitur*) verwendet wird. Ich füge schließlich hinzu, dass meine diesbezüglichen Untersuchungen nur vorläufigen Charakter besitzen und noch nicht abgeschlossen sind, aber es scheint mir, dass es nichtsdestotrotz möglich ist, bereits einige aufschlussreiche Beobachtungen zu machen.

Ich möchte meine Betrachtung mit einem Blick auf den Vater der modernen Philosophie, René Descartes beginnen und dann mich den mittelalterlichen Autoren zuwenden. Diese Abschweifung in die moderne Philosophie dient nicht nur dazu, auf eine gewisse Kontinuität der philosophischen Terminologie hinzuweisen, sondern sie kann auch helfen, die philosophische Bedeutung der angesprochenen Fragestellung zu verdeutlichen. Aus der Prüfung mehrerer Texte von Descartes ergibt sich, dass er zwar durchaus mit dem Verb *experiri* die Sinneswahrnehmung meinen kann[8], aber dass er mit diesem Verb in erster Linie die Selbsterfahrung meint, und zwar unsere Erfahrung als freie und denkende Wesen :

> Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur ad duos generales referri possunt : quorum unum est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis[9].

Es kann uns indes nicht erstaunen, dass er ebenfalls die Erfahrung des sich Irrens mit diesem Verb in der ersten Person zum Ausdruck bringt :

> sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium[10].

In jedem Fall ist klar, dass die Erfahrungen, auf die sich Descartes in diesem Texten beruft, in erster Linie Erfahrungen des als denkend und wollend verstandenen schreibenden Subjektes sind, wobei er allerdings voraussetzt, dass die von ihm angesprochenen mentalen Akte ebenfalls von seinen Lesern nachvollzogen werden können : deshalb sagt er « in nobis experimur ».

8. *Regulae ad directionem ingenii*, regula 12, Adam–Tannery, vol. X, p. 422 : « Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex alijs audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa ». Zum Begriff der Erfahrung bei Descartes cf. G. Belgioioso, F. A. Meschini, *Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes*, in *Quaestio* 4 (2004), pp. 197–227.

9. *Principia philosophiae*, pars 1, Adam–Tannery, vol. VIII, p. 17. Vgl. auch : *Meditationes de prima philosophia*, meditatio 4, Ausgabe G. Schmidt, Stuttgart 1986, pp. 140–141 : « Deinde experior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe, ut & reliqua omnia quae in me sunt, a Deo accepi ».

10. *Meditationes de prima philosophia*, meditatio 4, Ausgabe G. Schmidt, pp. 140–141.

Expertus sum bei Albert dem Grossen

Hermann Stadler, der von 1916 bis 1920, das monumentale Tierbuch des Albertus Magnus publiziert hat[11], schreibt bezüglich dieses Werkes, dass wenn die « Entwicklung der Naturwissenschaften auf der von Albertus eingeschlagenen Bahn weitergegangen » wäre, « ihr ein Umweg von drei Jahrhunderten erspart geblieben » wäre[12]. Auch spätere Arbeiten, wie beispielsweise der Artikel von William Wallace im *Dictionary of Scientific Biography* lobt die « empiristische Methodologie » Alberts[13] und seine genauen Beobachtungen. Eine sehr genaue und umfassende Studie von Paul Hossfeld aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mahnt uns zu größerer Vorsicht[14]. Hossfeld, selber ein Editor der naturphilosophischen Schriften Alberts, kommt zu einem ziemlich ernüchternden Ergebnis, wenn er sagt : das Niveau der naturwissenschaftlichen Beobachtungen von der Antike zum Mittelalter habe sich verschlechtert[15]. In der sehr detaillierten Arbeit von Hossfeld werden alle 111 Stellen vorgestellt, in den Albert durch sprachliche Formulierungen wie *ego vidi* oder *expertus sum* dem Leser suggeriert, er habe eigene Beobachtungen gemacht. Bei einem nicht unerheblichen Teil der untersuchten Fälle muss der

11. Albertus Magnus, *De animalibus* : libri XXVI : nach der Kölner Urschrift mit Unterstützung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, der Görres Gesellschaft und der Rheinischen Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung hrsg. von H. Stadler, 2 Bände, Münster 1916–1920.

12. Albertus Magnus, *De animalibus*, pp. 8–9. Für die Beurteilung von Alberts Beitrag zur Entwicklung der Naturwissenschaften war die Darstellung von L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 2, New York 1923, p. 517–592, besonders einflussreich. Eine dem heutigen Forschungsstand angemessene Vorstellung der Schrift *De animalibus* gibt H. Anzulewicz in seiner Studie : *Albertus Magnus und die Tiere*, in *Tier und Fabelwesen im Mittelalter*, herausgegeben von S. Ostermaier, Berlin 2009, pp. 29–54, vor allem pp. 30–41.

13. Vgl. *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 1, New York, 1970, p. 99–103. Vom selben Autor vgl. auch *Albertus Magnus on Suppositional Necessity in the Natural Sciences*, in J.A. Weisheipl (Hg.), *Albert the Great and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 103–128, sowie : *The Scientific Methodology of St. Albert the Great*, in G. Meyer, A. Zimmermann, P.–B. Lüttringhaus (Hg.), *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, Mainz 1980, pp. 385–407. Einen Überblick zur Forschung um 1980 gibt C. Wagner, *Alberts Naturphilosophie im Licht der neueren Forschung (1979–1983)*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), pp. 65–104.

14. *Die eigenen Beobachtungen des Albertus Magnus*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 53 (1983), pp. 147–174. Der Autor hat diese Untersuchung in leicht veränderter Form in seine Schrift : *Albertus Magnus als Naturforscher und Naturwissenschaftler*, Bonn 1983, pp. 76–98, aufgenommen. Ich zitiere die Studie nach dieser Ausgabe. Vom selben Verfasser vgl. ebenfalls : *Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften*, in *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, pp. 195–204. Sehr aufschlussreich finde ich den Aufsatz von L. Spruit, *Albert the Great on the Epistemolgy of Natural Science*, in *Erfahrung und Beweis* (Anm. 7), pp. 61–75.

15. *Die eigenen Beobachtungen des Albertus Magnus*, p. 172 (in der späteren Fassung des Aufsatzes habe ich diese scharfe Formulierung nicht mehr gefunden).

kritische Leser schließen, dass es sich entweder um Dinge handelt, die er vom Hörensagen kennt oder aus literarischen Quellen übernommen hat. Hinsichtlich jenes Werkes, das weitaus am meisten Stellen enthält, an denen der *doctor universalis* etwas als eigene Beobachtung hervorhebt, zieht Hossfeld folgende Bilanz :

> Von den rund 70–71 Beobachtungen Alberts, die ich aus *De animalibus* zusammengetragen habe, sind 9 uneigentliche Beobachtungen in dem Sinne, dass Albert nur denjenigen sah, der ihm etwas berichtete, was er für erwähnenswert hielt. 7 Beobachtungen Alberts sind mit einem einfachen Eingriff, einem Experiment, verbunden. Von den restlichen 54 eigenen Beobachtungen Alberts sind 2 teils von schlechter Qualität, enthalten 4 Phantastisches oder sogenanntes Jägerlatein, stellen mindestens 5 ausführlichere Beobachtungen dar. [...] Die zusammengetragenen eigenen Beobachtungen machen schätzungsweise höchstens ein Prozent des Gesamttextes von *De animalibus* aus[16].

Dieses Ergebnis ist für unsere Untersuchung vor allem deshalb von großer Relevanz, weil Albert in sehr vielen Fällen, auf die sich Hossfeld bezieht, die Wortgruppe *expertus sum* verwendet. Zwar stoßen wir auf eine ganze Reihe von Fällen, wo Albert behauptet, etwas gesehen zu haben, was unmöglich gesehen werden kann[17], aber ich glaube trotzdem, dass wir der Wortgruppe *expertus sum* einen ziemlich genauen Inhalt und eine relativ präzise Bedeutung zuschreiben können : dieses Syntagma meint bei Albert eine mit den Sinnen gemachte Erfahrung ; *experiri* ist bedeutungsgleich mit *experiri ad sensum*,

16. *Von welcher Qualität sind die eigenen Beobachtungen des Albertus Magnus ?*, p. 93. Hier das abschließende Urteil, das Hossfeld formuliert (p. 94) : « Albert beobachtet, beobachtet eventuell wiederholt, Albert beschreibt, und damit ist es genug ». Oder (p. 97) : « Albert hat es nie fertiggebracht, Autorität Autorität sein zu lassen, um sich als selbständiger Beobachter und Experimentator 'freizuschwimmen' ; er zappelt schon mal, aber er löst sich nicht ab, um auf sich gestellt zu beobachten und zu experimentieren, und dann auch das überprüft anzuführen, was Autoritäten sagen ». J. B. Friedman (*Albert the Great's Topoi of Direct Observation and his Debt to Thomas of Cantimpré*, in P. Brinkley (Hg.), *Pre–Modern Encyclopaedic Texts*, Leiden 1997, pp. 379–392) hat zu Recht auf die Abhängigkeit von literarischen Vorlagen hingewiesen. Vgl. das ausgeglichene Urteil von Spruit (*Albert the Great on the Epistemology*, p. 75) : « In writing about natural science, one of Albert's goals was to articulate the general, all–encompassing principles of the subject. Although most of his conclusions were arrived at through interpreting Aristotle and his main commentators. [...] We have seen, that Albert did not become an autonomous observer and *experimentator* ».

17. In der Studie von Hossfeld finden sich dazu zahlreiche Belege, ich erwähne hier nur ein Beispiel. In *De vegetabilibus* VI, tract. 3, c. 2, n. 118 (vgl. Hossfeld, p. 86) beteuert Albert (*ego vidi*), eine lüsterne Frau habe ihm gesagt (« mihi ore suo dixit »), « sie habe sich ähnlich (wie eine Stute, von der Avicenna berichtet) dem Wind dargeboten und habe bei der Empfängnis des Windes in ihrem Mutterschoss viel Vergnügen empfunden ».

wobei zweifelsohne unter den Sinneswahrnehmungen das Sehen einen eindeutigen Vorrang besitzt[18]. Ein Text aus dem *Physikkommentar* bestätigt die Bedeutung der Sinneserfahrung für die Naturphilosophie :

> Omnis enim acceptio, quae firmatur sensu, melior est quam illa, quae sensui contradicit, et conclusio, quae sensui contradicit, est incredibilis, principium autem, quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio[19].

Einige Textbelege können uns helfen, besser zu verstehen, welche Art von Erfahrung Albert hervorhebt und welche Funktion ihre Erwähnung besitzt.

In einem ersten Beleg berichtet Albert, er habe die Anatomie der Bienen untersucht : es handelt sich hier eindeutig um Feststellungen, die mit den Augen gemacht werden können[20]. In einem anderen Text ist von den Eiern der Fliegen die Rede[21]. Ein anderer Passus ist deshalb interessant, weil Albert hier das, was er bezüglich des Geschlechtsverkehrs der Fische selber gesehen (*vidi oculis*) und von alten Fischern gehört hat (*audivi auribus*), dem entgegensetzt, was Aristoteles in dem von ihm kommentierten und paraphrasierten Text behauptet[22]. Von Fischen handelt auch ein weiterer Passus, wo er sich auf seinen Wohnort *super Danubium* beruft und vom Verhalten der Barben spricht[23]. An anderer Stelle ist schließlich von eigenen Beobachtungen bezüglich des Maulwurfs die Rede[24]. Ebenfalls aufschlussreich ist folgendes Beispiel :

18. Dies hat Hossfeld ebenfalls festgestellt (p. 94) : « Alberts naturwissenschaftliche Erfahrungen beruhen zum großen Teil auf seinem Sehsinn ».

19. Albertus Magnus, *Physica* VIII, tr. 2, c. 2, ed. Colon. IV/2, p. 587.

20. *De animalibus* IV, tr. 2, c. 1 (Stadler, p. 390, lin. 2–8) : « Ego autem expertus sum anathomiam apum secundum genera sua : et invenitur in posteriori corporis eius post succintorium folliculus lucidus perspicuus ».

21. *De animalibus* V, tr. 1, c. 4 (Stadler, p. 421, lin. 6–9) : « Expertus autem sum, quod muscae communes nigrae ovant ova nigerrima et observant ut ovent ea in albo panno vel pariete. Musca autem magna ovat alba ova et observat ut ovet ea in nigro panno aut pariete ».

22. *De animalibus* V, tr. 1, c. 2, (Stadler, p. 415, lin. 22–25) : « Ego autem nihil horum puto esse verum quia diligenter observans et investigans ab antiquissimis piscatoribus maris et fluviorum vidi oculis et audivi auribus pisces tempore coitus confricari ad ventres et spargere ad contactum ova et lac simul ».

23. *De animalibus* VII, tr. 2, c. 6 (Stadler, p. 522, lin. 35–523, lin. 6) : « idem autem observant pisces movendo de loco ad locum aut quaerendo loca cavernosa hyemem, ita quod expertus sum in villa mea super Danubium, ubi sunt plurimae cavernae in muris et lapidibus, quod omni anno post aequinoctium autumni congregantur ibi pisces, quos vulgus parbellos vocat, et in tanta conveniunt quantitate, quod manibus capiuntur ».

24. *De animalibus*, XXII, tract. 2, c. 1 (Stadler, p. 1425, lin. 33–37) : « Vermibus pascitur, et expertus sum quod libenter pascitur bufonibus et ranis : unde inveni quod talpa sub terra per pedem fortiter tenuit magnum bufonem et bufo fugiens de terra iam eduxerat totum corpus et clamavit fortiter propter morsum talpae. Expertus etiam sum, quod tam ranae

> Unde per vinum intenditur calor eorum et frigiditas minuitur, et laetificantur per hoc, quod nesciunt, quid faciunt – sicut sum expertus de serpente quodam quem habui Coloniae, et vino ipsum inebriavi et nutabat huc et illuc per claustrum quasi semivivus, quia ebrius dicitur a 'e', quod est 'extra'[25].

Zwei Erfahrungen, über die Albert berichtet, verdienen aus mehreren Gründen besondere Aufmerksamkeit. Vom Maulwurf handelnd, widerlegt Albert die Meinung des Aristoteles, der behauptet, der Maulwurf besitze ursprünglich Augen, die mit einer Haut überdeckt seien. *Experimento probavi*, er habe eine Untersuchung durchgeführt, sagt Albert, und er habe nichts gefunden, was auf Augen hingedeutet habe[26]. Dieses Experiment, wenn wir es so nennen wollen, verdeutlicht, was er meint, wenn er an anderer Stelle betont, bei naturphilosophischen Untersuchungen trage die Erfahrung mehr bei als die theoretische Beweisführung : « in physicis speculationibus, in quibus experientia multo plus confert quam doctrina per demonstrationem »[27]. Dass wir die Beteuerungen, er habe etwas mit eigenen Augen gesehen, eher mit Vorsicht beurteilen müssen, zeigt das zweite Beispiel, dem Theodor Köhler eine eigene Untersuchung gewidmet hat[28] und worauf Hossfeld ebenfalls aufmerksam gemacht hat : im Gebiet der *Germania superior* habe er eine Maus gesehen, die auf Befehl ihres Besitzers mit einer Kerze in den Pfoten die Tischgenossen erleuchtet habe : *nos* [...] *vidimus*[29].

Mehrere Stellen im Werk Alberts, wo wir das Verb in der ersten Person des Plural antreffen, bestätigen, dass Albert in erster Linie an sinnliche Erfahrungen denkt[30], wiewohl es ebenfalls vorkommt, dass er damit eine geistigen Akt

quam bufones comedunt mortuam talpam ». Weitere Belege zum Syntagma *expertus sum* : *De mineralibus* II, tr. 2, c. 5 (Borgnet V, p. 35b) ; tr. 3, c. 2, (p. 50b) ; *De animalibus* IV, tr. 1, c. 7 (Stadler, p. 390, lin. 2–12, Anatomie der Bienen) ; VII, tr. 2, c. 1, (Stadler, p. 537, lin. 34–37, Fische) ; VIII, tr. 2, c. 6, (Stadler, p. 617, lin. 36–p. 618, lin. 4, Hunde) ; XXIII, tr. unicus (Stadler, p. 1437, 11–12 und 21–30, Adler) ; XXIII, tr. unicus, c. 24, (Stadler, p. 1509 ; lin. 28–30, Nachtigall) ; XXV, c. 2 (p. 1571, lin. 9–18 und lin. 27–33 Salamander).

25. *Quaestiones super De animalibus* (ed. Colon. XII, p. 178, lin. 31–36). Ich danke Herrn Dr. Henryk Anzulewicz für den Hinweis auf diesen Text und eine ganze Reihe anderer Passagen.
26. *De animalibus* I, tr. 2, c. 3 (Stadler, p. 51, lin. 9–19).
27. *Metaphysica*, I, tr. 1, c. 1 (ed. Colon. XVI, p. 1a).
28. *Die kerzenhaltende Maus – Zur Berufung auf Beobachtung in der Hochscholastik*, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 49 (2004), pp. 33–40.
29. *De animalibus* VIII, tr. 6, c. 1 (Stadler, p. 668, lin. 3–5).
30. *De caelo et mundo* (ed. Colon. V/1, p. 146, lin. 9 : « experimur secundum visum ») ; *De natura loci* (ed. Colon. V/2, p. 19, lin. 12 : « experimur ad sensum ») ; *De causis et proprietate elementorum* (ed. Colon. V/2, p. 60, lin. 4 : « videmus et experimur » ; p. 91, lin. 19 : « quod oculis experimur esse falsum » ; p. 102, lin. 61 : « nihil autem horum experimur secundum sensum »).

meint[31].

Unabhängig von der Glaubwürdigkeit der berichteten Beobachtungen können wir festhalten, 1. dass das mit dem Verb *experiri* bei Albert Angedeutete in erster Linie eine Beobachtung im Bereich der Natur meint. Wir können gleichzeitig etwas Zweites festhalten : die recht große Häufigkeit des Syntagmas *expertus sum* in den Schriften Alberts zeigt, dass er darum bemüht ist, seinem Leser den Eindruck zu vermitteln, er habe das, was er mitteilt, selber beobachtet. Theodor W. Köhler hat in seinem Buch *Animal nobilissimum* sehr interessante Unterscheidungskriterien hinsichtlich des Erfahrungswissens vorgeschlagen[32]. Wenn wir uns auf diese beziehen, können wir festhalten, dass der Ausdruck *expertus sum* offensichtlich bei Albert Beobachtungen aus erster Hand meint, und zwar nicht nur Alltagserfahrungen, sondern in mehreren Fällen berichtet er von mit einem präzisen Erkenntnisinteresse durchgeführten Beobachtungen. Was die argumentative Funktion des Ausdrucks *expertus sum* angeht, so erfüllt die Bezugnahme auf eine von ihm selber gemachte Erfahrung mittels dieses Ausdrucks nach meiner Meinung in erster Linie eine verifizierende/falsifizierende Funktion, wobei der Zeugniswert dessen, was nach der Aussage verifizierbar ist, dadurch, dass Albert selber es erfahren hat – *expertus sum* –, besonders schwer wiegen soll.

Expertus sum : Augustin und Thomas

Diese Feststellungen gewinnen an Bedeutung, wenn wir überprüfen, wie andere Autoren das Partizip Perfekt von *experiri* verwenden : in den *Confessiones* von Augustin treffen wir das Syntagma *expertus sum* acht Mal an[33]. Berühmt ist die Stelle aus dem ersten Buch, wo Augustin zeigen will, dass Kleinkinder nicht ohne Sünde sind, was er mit Hilfe der Eifersucht eines Kleinkindes belegen will :

> Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum : nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum[34].

31. Beispielsweise *De anima* (ed. Colon. VII/1, p. 157), wo *experimur* vier Mal in Bezug auf kognitive Akte verwendet wird.

32. *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden 2008. Vom selben Autor vgl. ebenfalls : *Processus narrativus. Zur Entwicklung des Wissenschaftskonzepts in der Hochscholastik*, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 39 (1994), pp. 109–127 ; *Wissenschaftliche Annäherung an das Individuelle im 13. Jahrhundert. Der Einfluss von 'De animalibus' des Aristoteles*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hg. von J. A. Aertsen, A. Speer, Berlin–New York, pp. 161–177

33. *Confessiones* I, 7, 11 ; I, 9, 14 ; V, vi, 10 ; V, vi, 11 ; IX, vi, 14 ; X, xxi, 30 ; X, xxiii, 33 ; X, xxi, 31 ; X, xxiii, 33.

34. *Confessiones* I, vii, 11. Ich benütze die Ausgabe von M. Skutella der Teubneriana (Leipzig

An anderer Stelle berichtet er, dass er den Manichäer Faustus als einen angenehmen Mann erfahren habe[35]. Ebenfalls auf den Umgang mit Menschen bezieht sich der Ausdruck, wenn Augustin sagt, er habe viele Menschen angetroffen, die andere täuschen wollten, aber keinen, der getäuscht werden wollte[36]. Von den Erfahrungen der Freude und der Trauer schließlich berichtet er ebenfalls mit diesem sprachlichen Ausdruck : « sed expertus sum in animo meo »[37]. In diesen Texten werden also durch das Syntagma Erlebnisse oder Erfahrungen des schreibenden Subjektes ausgedrückt, die entweder zwischenmenschlicher Natur sind oder aus dem Bereich der seelischen Erlebnisse stammen.

Im Gesamtwerk von Thomas von Aquin kommt der Ausdruck *expertus sum* nur neun Mal vor[38], und nie in einer Bedeutung, die sich auf eine persönliche Erfahrung bezieht wie bei Augustinus oder auf eine Beobachtung wie bei Albert. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um ein Zitat oder um die

1934), die in der von A. Solignac kommentierten, zweisprachigen Ausgabe der *Bibliothèque augustinienne* (Band 13 und 14, Paris 1962) abgedruckt ist.

35. *Confessiones* V, vi, 10 ; ed. cit., p. XX : « expertus sum hominem gratum et iucundum ».

36. *Confessiones* X, xxiii, 33 ; ed. cit., p. 202 : « multos expertus sum, qui uellent fallere, qui autem falli, neminem ».

37. *Confessiones* X, xxi, 30 ; ed. cit., pp. 196–198 : « nam gaudium meum etiam tristis memini sicut uitam beatam miser, neque umquam corporis sensu gaudium meum uel uidi uel audiui uel odoratus sum uel gustaui uel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae ». Es darf an dieser Stelle erwähnt werden, dass Bernhard von Clairvaux das Syntagma 'expertus sum' nach meiner Kenntnis ebenfalls neun Mal gebraucht. Zwei Stellen verdienen erwähnt zu werden. Zuerst ein Passus im Brief 87, § 7 (*Sancti Bernardi opera*, vol. VII, ed. J. Leclercq, H. Rochais, Romae, 1977 p. 228) : « Et quidem quid alii de se sentiant, ignoro ; ego de me expertus sum quod dico : et facilius imperare, et securius praeesse aliis multis quam soli mihi ». Noch eindrücklicher ist eine Bemerkung in der Predigt 51, § 3, zum *Hohen Lied* (*Sancti Bernardi opera*, vol. III, ed. J. Leclercq, H. Rochais, Romae 1963, p. 85) : « Loquor vobis experimentum meum, quod expertus sum ». Zum Begriff der Erfahrung bei Bernhard vgl. P. Verdeyen, « Un théologien de l'expérience », in *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Paris 1992, pp. 557–578 ; E. Falque, *Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98 (2005), pp. 655–696.

38. *Summa theologiae* II-II, q. 36, a. 3, arg. 2 ; q. 186, a. 10, ad 3 (zwei Mal ; die *Summa* wird nach der Editio Paulina, 3. Aufl. Rom 1999 zitiert) ; *Quaestiones disputatae De malo*, q. 10, a. 2, arg. 6 (ed. Leonina t. XXIII, p. 220a). In diesen vier Fällen zitiert Thomas Augustin. In den fünf anderen Passagen wird mit dem Ausdruck ein kommentierter Passus paraphrasiert : *Super Iob*, c. 8 (ed. Leonina t. XXVI, p. 56b) ; *Super Psalmo* 37 (ed. Vivès, t. XVIII, Paris 1889, n. 10) ; *Super Iohannem*, c. 1, lect. 16 (S. Thomae Aquinatis doctoris angelici *Super evangelium S. Ioannis lectura* cura P. R. Cai O.P., editio VI revisa, Taurini–Romae 1972, n. 319) ; *Super Romanos*, c. 8, lect. 4 (S. Thomae Aquinatis doctoris angelici *Super Epistolas S. Pauli lectura* cura P. R. Cai O.P., editio VIII, vol. I, Taurini–Romae, 1953, n. 653 ; die Kommentare zu den Briefen des Paulus werden nach dieser Ausgabe zitiert) ; *In Symbolum Apostolorum*, a. 4 (S. Thomae Aquinatis doctoris angelici *Opuscula theologica*, vol. II, *De re spirituali* cura et studio R. M. Spiazzi O.P. Accedit *Expositio super Boetium De Trinitate et De hebdomadibus* cura et studio P. Fr. M. Calcaterra O.P., Taurini–Romae 1954, n. 924).

erläuternde Erklärung einer Bibelstelle. Dagegen treffen wir bei Thomas eine recht aufschlussreiche Verwendung des Partizips *expertus* an, die wir jetzt kurz untersuchen müssen.

Mit einer ersten Bedeutung verweist Thomas, wenn er dieses Partizip braucht, auf die Lebenserfahrung, so beispielsweise, wenn er daran erinnert, dass die Kinder durch die Eltern unterrichtet werden : « quasi iam experti »[39]. Im Anschluss an Aristoteles bezeichnet Thomas ebenfalls die alten Menschen als erfahren, weil sie auf vielfache Weise die Fehler und Schwächen der anderen Menschen kennen gelernt haben und deshalb misstrauisch geworden sind[40]. Ganz ähnlich wird die Klugheit, die ältere Menschen besitzen, in Zusammenhang gebracht mit der Erfahrung. Das Urteil erfahrener, älterer Menschen – « expertorum et seniorum » – ist sowohl in der Gesetzgebung, d.h. der Anwendung des Naturrechts auf die Einzelfälle, als auch in der Politik von großer Bedeutung. Ihrem Urteil kommt gleichsam die Rolle von Prinzipien zu[41]. Diese Bedeutung des Ausdrucks *expertus* hängt mit der für die Geschichte des Erfahrungsbegriffes so bedeutsamen Stelle zu Beginn der *Metaphysik* zusammen, wo Aristoteles eine Stufenordnung entwirft : hier wird bekanntlich die Erfahrung (*empeiria, experientia*) von der Sinneserfahrung,

39. *Summa contra Gentiles* III, c. 122, n. 2954 (ich zitiere nach folgender Ausgabe : S. Thomae Aquinatis doctoris angelici *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium* seu *Summa contra Gentiles*, Textus Leoninus diligenter recognitus. Cura et studio fr. C. Pera o.p. coadiuv. D. P. Marc o.s.b. et D. P. Caramello, Taurini–Romae 1961) : « Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt : homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet ; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt ».

40. *Summa Theologiae* II-II, q. 60, a. 3 : « Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia, unde philosophus dicit, in II *Rhet.* quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus* ». Das Zitat bezieht sich auf c. 13, 1389b21.

41. *Summa Theologiae* I-II, q. 95, a. 2, ad 4 : « Ad quartum dicendum quod verbum illud iurisperiti intelligendum est in his quae sunt introducta a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis ; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia ; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde philosophus dicit, in VI *Ethic.* quod in talibus *oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus* » (Verweis auf *Ethica nic.* VI, 11, 1143b11). *Summa Theologiae* II-II, q. 49, a. 3 : « Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde philosophus dicit, in VI *Ethic.* : *Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus, propter experientiam enim vident principia*. Unde et *Prov.* 3 (5) dicitur : Ne innitaris prudentiae tuae ; et *Eccli.* 6 (35) dicitur, *In multitudine presbyterorum*, idest seniorum, *prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere* ».

der Kunst (*techne, ars*) und der Wissenschaft (*episteme, scientia*) unterschieden. Die Erfahrung entsteht aus der Erinnerung an mehrere Wahrnehmungen. Die Kunst unterscheidet sich von der Erfahrung nicht nur dadurch, dass sie nicht nur Erkenntnis des Einzelnen ist, sondern auch deshalb, weil sie die Ursachen dessen, was eintrifft, kennt : « Denn die Erfahrenen kennen nur das Dass, aber nicht das Warum », sagt Aristoteles wörtlich[42]. Thomas hat diese Auffassung der Erfahrung und des *expertus* im Gegensatz zum *artifex*, dem Handwerker oder dem Künstler ohne Veränderung übernommen :

> Experti autem sciunt quia, sed nesciunt propter quid. Artifices vero sciunt causam, et propter quid[43].

Er teilt auch die Meinung des Aristoteles, dass zum Zweck des Handelns die Erfahrung und der Erfahrene dem *artifex* nicht nachsteht[44].

Einem etwas konkreteren Begriff des *expertus* begegnen wir in seinem Kommentar zur *Politik*, wo etwas genauer beschrieben wird, inwiefern im Bereich des Handelns der Erfahrene Vorteile besitzt. In diesem Zusammenhang kommen wir dem Begriff des Experten, wie wir ihn heute verstehen, bereits etwas näher : zum einen wird hier im Bereich der Agrikultur von einer Expertise im

42. Eine knappe, aber nach meiner Meinung sehr nützliche Zusammenfassung der zentralen Aspekte von Aristoteles' Konzeption der Erfahrung (*empeiria*) gibt C. Oser–Grote, in O. Höffe, *Aristoteles–Lexikon*, Stugttgart, 2005, p. 172–174 ; ebenfalls aufschlussreich J. Barnes, *Aristoteles. Eine Einführung*, Stuttgart, 1992, pp. 92–96. Vgl. ebenfalls den Artikel « Erfahrung » im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel 1972, pp. 609–617 (F. Kambartel).

43. *Sententia Metaphysicae* I, lect. 1 (S. Thomae Aquinatis *in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editio iam a M.–R. Cathala, O.P. exarata retractatur cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi, O.P., Taurini–Romae 1964, n. 24) : « Illi, qui sciunt causam et propter quid, scientiores sunt et sapientiores illis qui ignorant causam, sed solum sciunt quia. Experti autem sciunt quia, sed nesciunt propter quid. Artifices vero sciunt causam, et propter quid, et non solum quia : ergo sapientiores et scientiores sunt artifices expertis ». Vgl. ebenfalls *ibid.*, n. 20 : « Nam experti magis proficiunt in operando illis qui habent rationem universalem artis sine experimento » ; n. 29 : « Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent » ; n. 30 : « Ergo experti qui habent singularium cognitionem causam ignorantes, sapientes dici non possunt ». Zu dieser Auslegung der Aristotelesstelle vgl. M. Lutz–Bachmann, *Experientia bei Thomas von Aquin*, in *Erfahrung und Beweis*, pp. 153–162.

44. Cf. auch folgenden interessanten Passus : *Sententia libri Ethicorum* X, c. 16 (ed. Leonina t. XLVII.2, p. 606b) : « Illi enim qui sunt experti circa singula habent rectum iudicium de operibus et intelligunt per quas vias et qualiter huiusmodi opera perfici possint et qualia opera qualibus personis vel negotiis concordent ». Der Eintrag zu *experti* in der *Tabula libri Ethicorum* ist ebenfalls aufschlussreich : « Quod experti iudicant circa singula recte et per que et qualiter perficiuntur intelligunt, set inexperti non. X xvi d. » (ed. Leonina t. XLVIII, B p. 94a).

Bereich der Tierhaltung gesprochen, die die Möglichkeit bietet Geld zu verdienen[45]. Wer tatsächlich mit dem Besitz von Tieren Geld verdienen will, der muss die Verhältnisse von Angebot und Nachfrage kennen :

> oportet autem eum, qui ex his uult lucrari pecuniam, esse expertum que eorum sint maxime cara et in quibus locis, quia alia istorum in aliis regionibus habundant, ut scilicet emat in loco ubi abundant et uendat in loco ubi sunt cara[46].

Aus dem Vorangehenden können wir Folgendes schließen : bei Albert wird der Ausdrucks *expertus* vorzugsweise in der verbalen Konstruktion *expertus sum* verwendet. Albert will damit eine vom Schreibenden selber gemachte Erfahrung zum Ausdruck bringen. Der Gebrauch der ersten Person soll zum Ausdruck bringen, der Schreibende selbst etwas wahrgenommen und erlebt hat, wobei der Schreibende als besonders glaubwürdiger Zeuge auftritt. Bei Thomas dagegen wird *expertus* vorzugweise adjektivisch oder substantivisch gebraucht, um eine besondere Qualität von Drittpersonen zum Ausdruck zu bringen. Es ist zweifellos diese Verwendung des Ausdrucks, die den Weg für die noch heute gebräuchliche Bedeutung des Ausdrucks geebnet hat.

Im Folgenden möchte ich nun in besonderer Weise einige Beobachtungen zur Verwendung des Verbs *experiri* in der ersten Person Plural vorlegen.

Siger von Brabant

Bei der Lektüre der *Quaestiones in tertium de anima* Sigers von Brabant, die nach ihrem Herausgeber um 1269 entstanden sind[47] und die in der Debatte zum menschlichen Intellekt in Paris eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben, ist mir aufgefallen, dass Siger an mehreren Stellen seines Werkes, in

45. *Sententia libri Politicorum* I, c. 9 (ed. Leonina t. XLVIII, A p. 109b) : « Secunda autem pars huius possessiue est ut homo acquirat copiam harum rerum uenalium. Quod quidem est per culturam terrae, siue nude, hoc est absque arboribus, sicut sunt campi in quibus seminatur triticum ; siue plantate, sicut sunt uinee et horti et oliueta : per huiusmodi enim culturam acquirit homo abundantiam tritici et uini, et aliorum huiusmodi. Et oportet etiam esse hominem expertum de cultura apum et aliorum animalium tam natatilium, scilicet piscium, quam etiam volatilium, scilicet avium, a quibuscumque contingit acquirere auxilium ad uitam humanam ; quia per horum abundantiam potest fieri acquisitio pecuniarum. Sic igitur patet, quod iste sunt prime et propriissimae partes pecuniatiue : et dicuntur primae et propriissimae, quia sic acquiritur pecunia ex rebus naturalibus, propter quas inuenta est primo pecunia ».

46. *Sententia libri Politicorum* I, c. 9 (ed. Leonina t. XLVIII, A p. 109a).

47. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, éd. B. Bazán, Louvain–Paris 1972, p. 74*. Zur Philosophie Sigers : F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain–Paris 1977 ; F.–X. Putallaz, R. Imbach, *Profession philosophe : Siger de Brabant*, Paris 1997.

dem er bekanntlich die Averroes zugeschriebene These eines einzigen möglichen Intellekts aller Menschen vertritt, sich auf die Erfahrung seiner Zuhörer bezieht, indem er den Ausdruck *experimur* verwendet[48]. Es lohnt sich, die entsprechenden Stellen kurz zu untersuchen.

In der 4. Frage wird das Problem geprüft, ob der Intellekt entstehe : *Utrum intellectus sit generabilis*. Wir sind nicht erstaunt darüber, dass der belgische Philosoph hier die These beweisen will, der Intellekt sei nicht nur immateriell, sondern ebenfalls er sei nicht dem Werden und Vergehen unterworfen (*ingenerabilis*). Zugunsten dieser Lehre beruft sich Siger auf jene sehr berühmte Stelle bei Aristoteles, wo dieser, nach der lateinischen Übersetzung sagt, der Intellekt komme von aussen : « intellectus est ab extrinseco » (*De generatione animalium* II, 3, 736b27—29). Siger zitiert aber ebenfalls einen anderen nicht weniger berühmten Satz des Stagiriten, der den Intellekt als unvermischt, materielos und abgetrennt bezeichnet (*De anima* III, 429a16–18, 430a16–18). Allerdings sind diese Autoritätsargumente nicht ausreichend, um die behauptete These zu stützen, und Siger wirft ausdrücklich die Frage auf, welches wohl die Gründe des Aristoteles gewesen seien, die ihn dazu bewegt hätten, diese Meinung zu vertreten.

Bei der Rekonstruktion dieser aristotelischen Gründe beruft sich Siger von Brabant auf Averroes, den sog. *Commentator*, der nach seiner Meinung zu Recht betont hat, dass wir zuerst die Akte der Seele kennen und dass wir nur mit Hilfe dieser Akte das Wesen der Seele zu erkennen vermögen. Er will damit sagen, dass die Analyse der seelischen Akte Einblick in die Natur der Seele ermöglicht[49]. An dieser Stelle der Argumentation spielt die Berufung auf die Erfahrung eine wichtige Rolle : als denkende und erkennende Wesen verwendet der Mensch ständig allgemeine Begriffe, d.h. er erfährt in seinem geistigen Leben die Präsenz universaler Begriffe. Diese besondere Erfahrung, so meint Siger, erlaubt es zu schließen, das der Intellekt selber nicht entstanden und immateriell ist. Der folgende Text hält fest, dass der Mensch in sich selbst solche Begriffe, die von vielen Dingen ausgesagt werden können, antrifft :

> Ergo actio intellectus facit nos scire substantiam eius et sic, per conse-

48. Zur Intellekttheorie des Averroes vgl. die ausführliche Einleitung von A. de Libera, in Averroès, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, livre III*, traduction, introduction et notes de A. de Libera, Paris 1998, p. 7–45, sowie : *Averroes, über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De anima. Arabisch, Lateinisch, Deutsch*. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von D. Wirmer, Freiburg 2008.

49. *Quaestiones in tertium de anima*, q. 4 (éd. Bazán, p. 12) : « Dicit Commentator super hunc tertium quod "scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam". Ergo actio intellectus facit nos scire substantiam eius et sic, per consequens, si est generabilis aut non ». Siger zitiert wörtlich Averroes, *In de an.* III, comm. 1 (ed. F. S. Crawford, p. 380).

> quens, si est generabilis aut non. Virtute autem quadam existente in nobis experimur in nobis acceptionem formae communis praedicabilis quae, inquam, non scitur ut propria cuiuslibet, sed ut communis omnibus suis singularibus[50].

Auch in einem weiteren Passus wird diese Erfahrung bestätigt mit dem Verb *experimur*[51]. Was Siger damit sagen will, ist nach meiner Meinung Folgendes : jeder Mensch benützt in seinem Denken Begriffe wie Mensch, Baum, Haus. Diese Begriffe beziehen sich nicht auf etwas Einzelnes, sondern können von sehr vielen verschiedenen Dingen ausgesagt werden, sie sind universal im Sinne der mittelalterlichen Logik. Diese Begriffe, so lautet der nächste Argumentationsschritt, setzen ein Vermögen voraus, das diese Begriffe bildet oder mindestens aufzunehmen vermag. Es muss zudem, wie die Begriffe selbst, unstofflich sein.

In der 13. Frage desselben Werkes treffen wir eine vergleichbare Argumentation an, die sich neuerdings auf eine Erfahrung beruft, die jeder denkende Mensch machen kann. Hier steht allerdings ein anderes Thema zu Diskussion, nämlich das Verhältnis des sog. *intellectus possibilis* zum *intellectus agens*. Für unser Vorhaben ist es nicht erforderlich, die auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung zwischen einem Intellekt, der alles werden kann, und einem Intellekt, der alles machen kann (so die Umschreibung des Stagiriten), präzise zu verstehen[52]. Was für uns im Zusammenhang mit der Beantwortung der Frage, ob der eine Intellekt den anderen zu erkennen vermöge, entscheidend ist, besteht in der These, dass nach Siger die Tätigkeit des Intellekt, also das Denken und Erkennen im weitesten Sinne, eine vom Körper unabhängige Tätigkeit ist. Diese Auffassung wird in der These zusammengefasst : « intellectus non est actus corporis », der Intellekt ist nicht ein Akt des Körpers. Diese These, aus der sich nach Siger ableiten lässt, dass es einen einzigen gemeinsamen Intellekt aller Menschen gibt, kann durch zwei Erfahrungen bestätigt werden :

> Sicut enim experimur in nobis intellectum possibilem informari intentionibus imaginatis, sic experimur in nobis abstractionem intellectorum

50. *Quaestiones in tertium de anima*, q. 4 (éd. Bazán, p. 12).

51. *Quaestiones in tertium de anima*, q. 4 (éd. Bazán, p. 14) : « Et percipimus operationes quae in nobis sunt vel fiunt ratione virtutum corporis et materiae, et similiter nos percipimus operationes quae fiunt in nobis ratione intellectus. Unde ipse est intellectus noster, per quem experimur huiusmodi acceptionem universalem fieri in nobis. Intellectus enim noster apprehendit se ipsum sicut operari ».

52. Vgl. dazu J. Barnes, « Aristotle's Concept of Mind », in *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, hg. von J. Barnes, M. Scholfield, R. Sorabji, London 1979, pp. 32–41 ; N. Kotuba, *nous*, in O. Höffe, *Aristoteles–Lexikon*, pp. 381–385.

universalium, quam facit intellectus agens[53].

Ich versuche, diesen Satz zu deuten und zu übersetzen : mit der Sinneswahrnehmung nimmt der Mensch Bilder von Gegenständen auf, diese Informationen werden zu Begriffen verwandelt. Jeder kann die Erfahrung dieses als Abstraktion bezeichneten Vorgangs machen. Die Häufigkeit des Ausdrucks *experimur* in den diesbezüglichen Texten ist erstaunlich[54]. Die beiden *operationes abstractae*, von denen hier behauptet wird, dass der Mensch sie « erfahren » kann, sind einerseits die Verwandlung von sinnlichen Eindrücken in universale Begriffe und andererseits die Gegenwart derartiger abstrakter Begriffe im Menschen. Diese beiden Tätigkeiten setzen entsprechend dem Grundsatz, dass eine Tätigkeit etwas voraussetzt, das diese Tätigkeit vollzieht, ein Vermögen voraus, das Siger in Übereinstimmung mit der Tradition als Intellekt bezeichnet.

Diese knappen Hinweise auf Sigers Texte erlauben eine zweifache Schlussfolgerung :

1. Es ist leicht ersichtlich, welche Rolle die Berufung auf die Erfahrung in der Argumentation spielt. Siger, wenn er den Ausdruck *experimur* verwendet, bezieht sich auf etwas, von dem er glaubt, dass es jeder Leser oder Zuhörer nachvollziehen kann, weil es sich eben um eine allen Menschen zugängliche Erfahrung handelt, allerdings um eine Erfahrung des denkenden Menschen. Mit anderen Worten *experimur*, in diesen Texten bezeichnet ausschließlich die Denkerfahrung des Menschen.

2. Siger beruft sich auf eine von allen nachvollziehbare Erfahrung, um eine philosophiehistorisch singuläre These zu bestätigen, die These der Einzigkeit und der Ewigkeit des Intellekts. Aus der Erfahrung des Denkens, d.h. des Umgangs mit abstrakten und universalen Begriffen wird

53. *Quaestiones in tertium de anima*, q. 13 (éd. Bazán, p. 45) : « Sicut enim experimur in nobis intellectum possibilem informari intentionibus imaginatis, sic experimur in nobis abstractionem intellectorum universalium, quam facit intellectus agens. Unde, quia hoc experimur in nobis fieri, non solum intellectus possibilis intelligit vel cognoscit intellectum agentem, immo etiam nos propter huiusmodi operationes, quas experimur in nobis, intelligimus et cognoscimus nostrum intellectum agentem ».

54. Vgl. dazu den in der vorangehenden Fußnote zitierten Text, sowie : *Quaestiones in tertium de anima*, q. 14 (éd. Bazán, p. 12) : « Ad hoc intelligendum, sciendum est quod multitudo actionum abstractarum quae apparent in nobis, fecit nos scire multitudinem <virtutum> intelligibilium in nobis. Experimur autem in nobis duas operationes abstractas. Prima operatio abstracta est receptio intelligibilium universalium abstractorum. Alia operatio abstracta, quam in nobis experimur, est abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae. Per hoc ergo quod in nobis experimur has duas operationes fieri, scimus quod necesse est in nobis duas virtutes esse, quibus mediantibus fiant istae operationes ».

> geschlossen, dass es nicht das Individuum ist, das denkt, sondern ein getrennter, allen Menschen gemeinsamer Intellekt. Die Schlussfolgerung, die Siger aus der Erfahrung zieht, lehrt uns, dass es offensichtlich zu unterscheiden gilt, zwischen der beschriebenen Erfahrung, auf die sich ein Philosoph beruft, und der Deutung dieser Erfahrung.

Thomas von Aquin

Auch beim Zeitgenossen Thomas von Aquin begegnen wir einem beachtenswerten Gebrauch des Ausdrucks *experimur*.

Es ist angebracht zu Beginn dieses Teiles, einige allgemeine Bemerkungen zum Gebrauch der Begriffe aus dem semantischen Feld von Erfahrung bei Thomas zu formulieren. Das Verb *experiri* in verschiedenen Formen kommt insgesamt bei Thomas 311 Mal vor. Es ist aufschlussreich dieses Vorkommen mit demjenigen von *experientia* und *experimentum* zu vergleichen. Am häufigsten treffen wir *experimentum* an : 374 Vorkommnisse, während der Ausdruck *experientia* nur 249 Mal anzutreffen ist. Die Form *experimur* kommt insgesamt 23 Mal vor, während wir *expertus sum* bei Thomas 9 Mal lesen[55]. Nur an zwei Stellen lesen wir *experior*[56].

Des Weiteren können wir festhalten, dass bei ihm die Bedeutungsvielfalt des Verbs *experiri* recht groß ist, es werden damit sehr verschiedene Bereiche der Erfahrung abgedeckt. Als erster Bereich kann die Erfahrung körperlichen Schmerzes erwähnt werden. Als Beispiel für diesen Wortgebrauch kann eine Stelle aus dem Kommentar zum *Galaterbrief*, wo vom Schmerz des Gebärens die Rede ist, erwähnt werden :

> In parturitione ergo dolorem experitur foecunda, et in partu gaudium. Sterilis autem dolore parturitionis et gaudio partus privatur[57].

55. Zum statistischen Befund vgl. R. Busa, *Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, inexpers nell'Aquinate e negli altri autori censiti nell'Index Thomisticus*, in *Experientia*, pp. 101–168.

56. *Super Psalmo* 18, n. 7 : « Secundo ex effectu. Experimento, cum dicit, *etenim servus tuus custodit ea* ; quasi dicat : possum dicere quia dulcia sunt, quia probavi ea : nam ego diligo et experior ea ». *Super Iohannem*, cap. 5, lect. 6, n. 803–804 : « Primo a veritate ; secundo ab auctoritate : quia fuit ab eis requisitum, ibi *vos misistis ad Ioannem*. A veritate quidem commendat eius testimonium, dicens *et scio*, idest pro certo experior, *quia verum est testimonium eius*, scilicet Ioannis, *quod perhibet de me* ». Es ist offenkundig, dass es sich hier in beiden Fällen, wie bei *expertus sum*, um Erklärungen des kommentierten Textes handelt und keineswegs um Aussagen, in denen Thomas in der ersten Person spricht.

57. *Super Gal.*, cap. 4, lect. 8, n. 266.

In anderen Texten dagegen ist von der Erfahrung geistlicher Freuden die Rede[58]. Die Erfahrung, auf die sich der Dominikaner beruft, kann allerdings auch von trivialerer Natur sein, beispielsweise wenn er von der Wirkung des Weines spricht und der durch die Kraft des Weines bewirkten Trunkenheit[59]. Recht häufig wird das Verb 'erfahren' im Zusammenhang mit der sexuellen Lust gebraucht, beispielsweise in folgendem Text, wo darauf hingewiesen wird, dass auch sexuelle Akte ohne Zeugung lustvoll sind :

> Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam[60].

In diesem Zusammenhang können wir auch den Passus zitieren, wo Thomas gleichsam gesteht, dass auch er über eine Konkupiszenzerfahrung verfügt :

> Nullus enim est qui ipsum actum concupiscentiae ignoret, cum omnes ipsum experiantur[61].

Thomas berichtet auch von unerfreulichen Erfahrungen des Menschen[62]. Das Wahrnehmen der eigenen Grenzen und der eigenen Mängel ist in diesem Zusammenhang von besonderem Gewicht. Im berühmten Kapitel 3 des ersten Buches der *Summe gegen die Heiden*, wo Thomas im Anschluss an Moses Maimonides zu erklären versucht, weshalb Gott auch jene Lehren des Glaubens offenbart hat, die der Mensch mit seinem eigenen Verstand erkennen könnte, betont Thomas unter Bezugnahme auf die tägliche Erfahrung, dass das menschliche Erkennen, das auf die Sinneswahrnehmung angewiesen ist, mit vielen Mängeln behaftet ist :

58. *Summa Theologiae* II-II, q. 45, a. 2, arg. 2 : « Praeterea, *Eccli.* 6 (23) dicitur : *Sapientia doctrinae secundum nomen eius est*. Dicitur autem sapientia quasi *sapida scientia* : quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines ».

59. *Summa Theologiae* II-II, q. 150, a. 2, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem ».

60. *Summa Theologiae* II-II, q. 154, a. 11, ad 3.

61. *Super Rom.*, cap. 7, lect. 2, n. 537.

62. *Summa Theologiae* I, q. 65, a. 1, arg. 2 : « Praeterea, *Gen.* I, dicitur, vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Sed creaturae corporales sunt malae, experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi ; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo ». Vgl. auch *Summa contra gentiles* IV, c. 86, n. 4220 : « infirmitatem enim experimur in corpore ».

> Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus[63].

Der Mensch stößt an die Grenzen seiner intellektuellen Möglichkeiten vor allem, wenn er sich in metaphysische Höhen begeben will. Mit besonderer Heftigkeit und Inbrunst kritisiert Thomas den arabischen Philosophen Averroes, nach dessen Meinung das menschliche Glück darin bestünde, die sog. abgetrennten Substanzen, d.h. die Engel und himmlischen Intelligenzen, zu erkennen. Diese himmlischen Wesen kann der Mensch nur sehr unvollkommen erkennen, eben weil sein intellektuelles Vernehmen an die Sinneswahrnehmung gebunden ist. Aus diesem Grund hat Aristoteles durchaus richtig betont, dass der menschliche Intellekt diese erhabenen Gegenstände ebenso schlecht sieht wie ein Nachtvogel das Sonnenlicht. Thomas hat den Vergleich unseres Intellekt mit der Eule oder dem Nachtvogel unzählige Male in seinem Werk wiederholt, stets um die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu betonen[64]. Dies gilt in besonderer Weise von der Gotteserkenntnis. In *De veritate*, q. 10, a. 11, wird in einem ersten Teil an den Erkenntnisprozess erinnert : der menschliche Intellekt ist dazu geeignet, die mit den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit zu erfassen, wobei aus den sinnlichen Abbildern der Dinge die Wesenheiten dieser Dinge, hier *quiditates* genannt, abstrahiert werden. Derartige Erkenntnisformen sind allerdings nicht dazu geeignet, materielose Seiende adäquat zu repräsentieren. Daraus folgt, dass der menschliche Intellekt in keinem Falle das Wesen Gottes erfassen kann, wie die Schlussfolgerung dieses Textes in aller Klarheit festhält :

> Nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam, vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae ; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam creatarum, et multo amplius ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec angelos per essentiam videre potest[65].

Diese Aussage stimmt mit der Epistemologie des Thomas bestens überein. Immer wieder und mit Nachdruck weist er die Theorie eingeborener Ideen zurück, indem er nicht nur die Autorität des Aristoteles, der den menschlichen

63. *Summa contra gentiles* I, c. 3, n. 18.
64. Vgl. dazu C. Steel, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster 2001.
65. *De veritate*, q. 10, a. 11 (ed. Leonina t. XXII.2, p. 336a).

Intellekt mit einer Tafel, auf der nichts geschrieben ist, vergleicht, zitiert, sondern vor allem indem er an die Erfahrung erinnert :

> Et ideo alii dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum ordinis universi, ita et anima a sui creatione ; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum ; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci ; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiae philosophi, qui dicit intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil est scriptum : contradicit etiam experientiae, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex praeacceptis a sensu ad intelligendum manuducamur[66].

Eine derartige Lehre eingeborener Ideen widerspricht den Worten des Aristoteles, aber sie widerspricht auch der Erfahrung : *contradicit experientiae*. Es wird nun die Art dieser Erfahrung präzisiert : ohne von den Sinnen an der Hand geführt zu werden (*manuducimur*)[67], könnte der Mensch gar nichts erkennen ! Diese Lehre, nach der sich des Menschen Erkennen so weit erstreckt, wie es durch die Sinne geführt werden kann, gehört zu den Grundpfeilern der thomistischen Philosophie[68]. Es ist bemerkenswert, dass Thomas, um sie zu verdeutlichen, die Erfahrung des Philosophierenden evoziert. Indem er dies mit dem Verb *experimur* ausdrückt, schließt er den Leser in den Kreis der dies Erfahrenden ein. Diese Doktrin stellt er unter die Schirmherrschaft des

66. *Super Sent. IV, d. 50, q. 1, a. 1.*

67. Das Verbum *manuduci* wird recht oft in ähnlichem Zusammenhang gebraucht vgl. e. g. : *Summa theologiae* I, q. 39, a. 8 : « Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit ». Ebenfalls : *Summa theologiae* I, q. 88, a. 2, arg. 1 : « Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales ». *De veritate*, q. 10, a. 6, ad 2 (ed. Leonina t. XXII.2, p. 313b) : « ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum ».

68. *Summa theologiae* I, q. 12, a. 12 : « dicendum est quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit : unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci postest per sensiblia ». Die Wortgruppe « a sensu incipit » im Zusammenhang mit der Erkenntnis kommt bei Thomas mehrfach vor, z. B. *Sent.* II, d. 2, a.2, ad 5 ; *Summa contra gentiles* II, c. 37, n. 1130 ; *De spiritualibus creaturis*, a. 5 (ed. Leonina t. XXIV.2, p. 58b) ; vgl. vor allem *Sententia Metaphysicae* VII, lect. 2, n. 1302 : « Nobis enim quorum cognitio a sensu incipit, sunt notiora quae sensui propinquiora. Secundum autem naturam sunt notiora, quae ex sui natura sunt magis cognoscibilia » ; *Sententia Metaphysicae* VII, lect. 16, n. 1643 : « Sed quae sunt huiusmodi substantiae, quae quidem sunt incorruptibiles, et sunt praeter has substantias singulares et sensibiles, *non habent reddere*, idest non possunt assignare et manifestare, eo quod nostra cognitio a sensu incipit, et ideo ad incorporea quae sensum transcendunt, non possumus ascendere, nisi quatenus per sensibilia manuducimur ».

Aristoteles, dessen Denken am besten mit dem, was der Mensch erfährt übereinstimmt : der folgende Text stellt diese Verbindung mit unserer Erfahrung (*experimur*) und der Lehre des Aristoteles direkt her :

> Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem. Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium ; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus[69].

Die Erfahrung und die Philosophie des Aristoteles sollen bestätigen, was hier eine natürliche Beziehung des menschlichen Intellekts zu der ihn umgebenden Welt der materiellen Dinge genannt wird. Dies kann nach Thomas durch das Beispiel des Blinden bestätigt werden :

> Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus : aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur, quod indigeat sensibus : quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum ; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis[70].

Die von Thomas in diesem erkenntnistheoretischen Kontext erwähnten Erfahrungen besitzen den Stellenwert von etwas Evidentem. Auf eine so beschaffene Evidenz beruft sich Thomas auch in jenem Teil der *Summa theologiae*, wo er seine Theorie des Intellekts in synthetischer Form zusammenfasst. Es darf hier daran erinnert werden, dass er diese Seiten in einem ziemlich polemischen Kontext verfasst hat, mit der Absicht seine Konzeption der menschlichen Erkenntnis und des Intellekt gegen die Lehre des sog. Averroismus, wie sie namentlich von Siger vertreten wird, zu verteidigen. Siger und andere Philosophieprofessoren der Pariser Artistenfakultät berufen sich bekanntlich auf Averroes, um zu behaupten, dass alle Menschen mit Hilfe eines einzigen, abgetrennten Intellekts erkennen, mit dem sie im Akt der Erkenntnis verbunden sind[71]. In den wichtigen Passagen der *Summa theologiae*, auf die ich mich hier

69. *Summa Theologiae* I, q. 88, a. 1.
70. *Summa contra gentiles* II, c. 83, n. 1674.
71. Zur Auseinandersetzung von Thomas mit der Intellektlehre Sigers vgl. A. de Libera, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

berufe, versucht Thomas die Grundlagen dieser Auffassung, die u.a. die christliche Lehre der individuellen Unsterblichkeit gefährdet, mit Berufung auf die Erfahrung zu vernichten. In der Tat bezieht sich Thomas auf die Erfahrung, die jeder Mensch machen kann und macht, um die seine Lehre stützende These, dass derselbe Mensch, der sinnlich wahrnimmt auch erkennt : die zentrale These lautet : « Idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire »[72] : es ist derselbe Mensch, der wahrnimmt und denkt. Um den lateinischen Text genau wiederzugeben, müssten wir übersetzen : es ist derselbe Mensch, der wahrnimmt (*percipere*), dass er sinnlich wahrnimmt und denkt. Es geht darum nachzuweisen, dass der Intellekt als Vermögen des Denkens ein Teil des Individuums ist. Oder mit den Worten des Thomas : der Intellekt, mit dem Sokrates denkt, ist ein Teil des Sokrates, derart dass er in einer gewissen Weise mit dem Körper der Sokrates geeint ist[73]. Noch deutlicher wird die These in folgendem Passus artikuliert :

> Et haec est demonstratio Aristotelis in II De anima. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit[74].

Es kann kaum bezweifelt werden, dass der Gegner, den Thomas meint, wenn er sagt « si quis velit dicere », Siger von Brabant ist, denn er vertritt, jedenfalls in einer ersten Phase seines Denkens, die Meinung, dass der Intellekt nicht ein Teil des Menschen sei. Wenn wir dies bedenken, dann ist es umso bemerkenswerter, dass Thomas sich auf dieselben Denkerfahrungen wie Siger beruft, aber um genau das Gegenteil von Siger zu belegen. Thomas erinnert mehrfach

72. *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1 : « Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur ».
73. In diesem Kontext spielt der Satz « hic homo intelligit » eine besondere Rolle. Nach meiner Kenntnis kommt der Satz *als solcher* im Werk des Thomas sechs Mal vor : *Summa contra gentiles* II, c. 73, n. 1491 ; *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1 ; *De spiritualibus creaturis*, a. 2 (ed. Leonina t. XXIV.2, p. 27a, ebenfalls in leicht abgewandelter Form : p. 25a und 25b) ; *De unitate intellectus*, cap. 3 (ed. Leonina t. XLIII, p. 303b, sowie zwei Mal 304a : « ut hic homo intelligat ») ; *Compendium theologiae*, lib. 1, cap. 85 (ed. Leonina t. XLII, p. 109a) ; *Sentencia libri De anima* III, c. 1 (ed. Leonina t. XLV.1, p. 205b). Zu einer philosophiehistorischen Diskussion des Argumentes vgl. Jean–Baptiste Brenet, *Thomas d'Aquin pense-t-il ? Retours sur Hic homo intelligit*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 93.2 (2009), pp. 229–250.
74. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1.

daran[75], dass der Mensch zwei verschiedene Denkerfahrungen mache, die Präsenz von universalen Begriffen in seinem Denken und die Entstehung derartiger Begriffe durch die Abstraktion :

> Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea : sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis[76].

Wenn wir untersuchen, in welchem Argumentationskontext Thomas diese Erfahrungen erwähnt, stellen wir fest, dass es gerade um die Widerlegung der These von der Abgetrenntheit und Einzigkeit des Intellekts geht. Thomas will erklären, dass sowohl der abstrahierende als auch der mögliche Intellekt ein Vermögen der menschlichen Seele sind. Wenn die beiden Tätigkeiten erklärt werden sollen, als Tätigkeiten, die der Mensch als die seinen erfährt – *experimur* – dann muss es ein Prinzip im Menschen geben, das diese Tätigkeiten vollziehen kann[77]. Eine Tätigkeit setzt ein formales Prinzip voraus, das dessen Ursache ist. Die Menschen machen die Erfahrung des Umgangs und der Entstehung allgemeiner Begriffe, also muss es in ihnen ein derartiges formales Prinzip geben :

> Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea[78].

Offensichtlich beruft sich Thomas auf dieselben Erfahrungen wie Siger von Brabant, aber er zieht daraus einen anderen Schluss. Wie ich bereits angedeu-

75. *Summa contra gentiles* III, c. 43, n. 2203 : « Ostendit enim primo, quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu : utrumque enim experimur in nostra potestate existere ».

76. *Quaestio disputata de anima*, a. 5 (ed. Leonina t. XXIV.1, p. 42a).

77. *Summa contra gentiles* II, c. 76, n. 1577 : « Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est : unde Aristoteles, in II de anima, ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini : homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia in actu ; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes ».

78. *Quaestio disputata de anima*, a. 5 (ed. Leonina t. XXIV.1, p. 42b).

tet habe, muss der Philosophiehistoriker mit großer Akribie zwischen den beschriebenen Erfahrungen und deren Deutung unterscheiden[79].

Wie auch immer es sich mit dieser Relation verhält, ich möchte ergänzend noch eine andere von Thomas in den Vordergrund gestellte Erfahrung des denkenden Subjekts behandeln, die noch eine andere Dimension des Verbs *experiri* manifestiert. Um zu verstehen, worauf ich anspiele, müssen wir noch einmal an jenes averroistische Prinzip erinnern, demgemäß der Philosoph ausgehend von den Akten die Natur der Seele zu erfassen vermag. In mehreren wichtigen Texten versucht Thomas auf der Grundlage dieser Überzeugung nachzuweisen, dass die Akte der Seele erlauben, ihre Existenz zu erweisen. In einem ersten aufschlussreichen Passus, behauptet er mit Hilfe einer sehr allgemeinen Formulierung, dass eine Erfahrungserkenntnis (*cognitio experimentalis*) der Akte die Erkenntnis des Prinzips ermögliche und zugleich eine gewisse Einsicht in das Wesen dieses Prinzips erlaube. Er spricht hier sowohl von den Akten des Willens wie auch von denen des Denkens : durch die Akte macht der Mensch die Erfahrung der inneren Prinzipien :

> Ad primum ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae[80].

Diese Art der Erkenntnis, vom Akt auf sein ihn verursachendes Prinzip schlie-

79. Es muss hier darauf hingewiesen werden, dass das Verb *experimur* ebenfalls in anderem Kontext gebraucht wird. Erwähnenswert sind folgende Fälle : (a) sinnliche Erfahrungen : *Sententia libri De sensu et sensato*, tr. I, c. 18 (ed. Leonina t. XLV.2, p. 97a) : « Deinde cum dicit : *Primum quidem igitur* etc., supposito quod animal simul senciat diuersa sensibilia, quia hoc manifeste experimur, inquirit quomodo hoc sit possibile ». *Sententia libri Ethicorum* X, c. 6 (ed. Leonina t. XLVII.2, p. 569a) : « Et primo dicit, manifestum esse quod secundum unumquemque sensum est delectatio, ut supra dictum est, per hoc quod dicimus et experimur visiones esse delectabiles, puta pulcrarum formarum et etiam auditiones, puta suavium melodiarum ». (b) Erfahrungen, die wir psychologisch nennen können : *Summa theologiae* I, q. 81, a. 3 ad 2 : « Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio ; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit ». Besonders aufschlussreich ist die folgende Widerlegung des sokratischen Tugendwissens : *Quaestiones disputatae De malo*, q. 3, a. 9 (ed. Leonina t. XXIII, p. 86b) : « Socrates autem, ut Aristoteles dicit in VII Ethicorum, considerans firmitatem et certitudinem scientie, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam ; et omnes virtutes nominabat scientias et omnia uitia seu peccata nominabat ignorantias. Ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat ; quod manifeste contrariatur his quae cotidie experimur ».

80. *Summa theologiae* I-II, q. 112, a. 5, ad 1.

ßend, besitzt überdies einen hohen Grad der Gewissheit[81]. Thomas zögert nicht, diese aus den Akten gewonnene Einsicht, dass die Seele existiert, sogar als die sicherste Erkenntnis zu bezeichnen :

> Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse ; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est ; unde philosophus ibidem subiungit, quod omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa[82].

In diesem Passus wird der Inhalt dieser Erkenntnis als ein zweifacher gedeutet : nicht nur auf die Existenz der Seele kann geschlossen werden, sondern zugleich wird klar, dass diese Akte Akte des denkenden Subjektes sind – wir stoßen von neuem auf die Identität des denkenden Subjektes mit dem wahrnehmenden Subjekt. Es ist wichtig, auf die Ausdrucksweise zu achten : « unusquisque in seipso experitur », jeder Mensch macht diese Erfahrung. Allerdings weist uns dieser interessante Abschnitt noch auf etwas anderes hin, nämlich den Unterschied zwischen dem Erfassen der Existenz der Seele und der Erkenntnis ihres Wesens. Diese zweite Erkenntnis ist wesentlich schwieriger und vor allem ist sie nicht unmittelbar, sondern im besten Falle das Ergebnis einer langwierigen Analyse, während die Existenzerkenntnis direkt und unmittelbar ist.

Allerdings müssen wir auch hier die Dinge mit größerer Umsicht behandeln und die spezifische Lehre der Selbsterkenntnis bei Thomas in Erinnerung rufen[83]. Eigentlich sind drei Momente zu unterscheiden. Im Gegensatz zur augustinisch–platonischen Auffassung, nach der ein eindeutiger Primat der Selbsterkenntis besteht, sowohl was die Genese als auch was die Würde angeht, sind nach Thomas das Erste, was der menschliche Intellekt erkennt und worauf er natürlicherweise bezogen ist, die Wesenheiten der materiellen Dinge. Die Relation zu diesen materiellen Dinge ist durch die Sinneserfahrung gewährleistet[84]. Die Selbsterkenntnis des Menschen setzt diese Erkenntnis voraus, mit anderen Worten die Erkenntnis des anderen ist die Voraussetzung der Selbsterkenntnis, denn zuerst erkennt der Intellekt sein ihm angemessenes Objekt, und erst in einem zweiten Schritt erkennt er den Akt, durch den

81. *Sentencia libri De anima* II, c. 1 (ed. Leonina t. XLV.1, p. 5a–b) : « Hec autem sciencia, scilicet de anima, utrumque habet, quia et certa est (hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam et quod anima uiuificet) et quia est nobiliorum (anima enim est nobilior inter inferiores creaturas) ».

82. *De veritate*, q. 10, a. 8, ad s.c. 8 (ed. Leonina t. XXII.2, p. 325a–b).

83. Für eine umfassende Darstellung der verschiedenen Aspekte der Selbsterkenntis bei Thomas vgl. F.–X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris 1991.

84. Cf. *Summa theologiae* I, q. 88, a. 3.

er sein Objekt erkennt. Diese Erkenntnis seines eigenen Aktes ermöglicht eine erste Stufe der Selbsterkenntnis. In dieser ersten Stufe erkennt die Seele ihre eigene Existenz. In einem dritten Schritt, der keineswegs die Unmittelbarkeit des zweiten besitzt, kann die Seele schrittweise und auf dem Weg der geduldigen Analyse ihr Wesen erkennen :

> Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum [scil. aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis] ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus cuius est perfectio ipsum intelligere[85].

Schlussbemerkungen

Es kann nicht übersehen werden, dass der Erfahrungsbegriff der Autoren des 13. Jahrhunderts[86] durch die Ausführungen des Aristoteles zu Beginn der *Metaphysik* beeinflusst ist. Wie bereits erwähnt zeichnet sich nach dieser Auffassung die Erfahrung durch zwei Kennzeichen aus : sie ist feststellendes Wissen (eine Erkenntnis, dass es sich so verhält) und sie ist Erkenntnis von Einzelfällen, die die Allgemeinerkenntnis, welche Ursachen und Gründe identifiziert und die als Wissenschaft verstanden wird, nicht erreicht. Der Einfluss dieses Erfahrungsbegriffs bis zum englischen Empirismus ist nicht zu bezweifeln, aber auch der Gegensatz zum modernen Begriff des Experiments. In diesem Falle meint Erfahrung ein aufgrund genauen methodischen Vorgehens gewonnenes Wissen. Die von mir berücksichtigten Texte, in denen das Verb *experiri* verwendet wird, das ja auch als die Quelle des Begriffs Experiment und des

85. *Summa theologiae* I, q. 87, a. 3.

86. Eine umfassende Untersuchung zu diesem Thema müsste der Lehre von Roger Bacon einen gebührenden Raum zugestehen. Erste Hinweise dazu bei J. Hackett, *Scientia experimentalis : From Robert Grosseteste to Roger Bacon*, in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste : New Perspectives on His Thought and Scholarship*, Steenbrugge–Turnhout 1995, pp. 87–119 ; H. Klaus, *Scientia experimentalis*, in Th. Kobusch (Hg.), *Philosophie des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, pp. 140–151. Ebenfalls zu berücksichtigen wären die Perspektiven der Medizin- und Wissenschaftsgeschichte. Vgl. dazu J. Agrimi, Ch. Crisciani, *Doctus et expertus : La formazione del medico tra Due e Trecento*, in *Per una storia del costume educativo (età classica e medioevo)*, Milano 1983, pp. 149–171 ; J. Agrimi, Ch. Crisciani, *Per una ricerca su experimentum–experimenta : riflessione epistemologica e tradizione medica (secoli XIII–XV)*, in P. Janni, I. Mazzini (ed.), *Presenza del lessico greco e latino nelle lingue contemporanee*, Macerata 1990, pp. 9–49 ; E. Grant, *Medieval Natural Philosophical Empirism without Observation*, in C. Leijenhorst *et al.* (ed.), *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Leiden 2002, pp. 141–168 ; D. Jacquart, *L'observation dans les sciences de la nature au Moyen Age*, in *Micrologus*, 4 (1996), pp. 55–75 ; H. Schipperges, *Zum Topos 'ratio et experimentum' in der älteren Wissenschaftsgeschichte*, in G. Keil (Hg.), *Fachprosa–Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, Berlin 1982, pp. 25–36.

Ausdrucks Experte[87] betrachtet werden darf, machen allerdings Dimensionen des Erfahrungsbegriffes sichtbar, die weder mit dem aristotelischen Verständnis noch mit dem neuzeitlichen des Experiments übereinstimmen. Ich möchte behaupten, dass sie eine *andere* Dimension des Erfahrungsbegriffs enthalten, die uns in die Nähe von Descartes, mit dem wir unsere Untersuchung begonnen haben, führt. Ich möchte drei Aspekte hervorheben :

1. Bereits die Verwendung der 1. Person im Singular oder im Plural (in den Ausdrücken *expertus sum, experimur*) verdeutlicht, dass eine privilegierte Beziehung besteht zwischen dem, was Gegenstand der Erfahrung ist, und dem schreibenden Philosophen : es sind Erfahrungen, die der Philosoph *selber gemacht* hat und die sich eben dadurch auszeichnen. Es scheint mir, dass diese Dimension beim aristotelischen Begriff gänzlich fehlt. Wenn überdies die Form *experimur* verwendet wird, dann wird zudem unterstellt, dass es sich um etwas handelt, von dem der Autor glaubt, dass auch der Leser oder der Adressat seiner Überlegungen, das Behauptete nachprüfen kann, dass es sich also um eine Erfahrung handelt, die von jedem Leser jederzeit nachvollzogen werden kann. Auch wenn der Ausdruck *experitur* gebraucht wird, existiert diese Dimension der allgemeinen Nachvollziehbarkeit.

2. Die Erfahrungen, auf die auf diese Weise in der Argumentation Bezug genommen wird, besitzen die Qualität von etwas unmittelbar Einleuchtendem und werden deswegen als besonders überzeugender Beleg für eine These eingesetzt. Es handelt sich um Feststellungen, dass sich etwas so oder so verhält, also um eine faktische Dass–Erkenntnis, was nicht ausschließt, dass das Festgestellte gegebenenfalls erklärungsbedürftig ist.

3. Die Erfahrungen, auf die sich unsere Autoren berufen, sind von je verschiedener Art : wenn Albert sagt *vidi*, *expertus sum*, dann will er in erster Linie zu verstehen geben, dass er selber etwas beobachtet hat, in erster Linie, dass er etwas gesehen hat (für uns ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend, ob das stimmt oder nicht, was zählt ist, dass er dies dem Leser mitteilen möchte). Es sind also Erfahrungen, die direkt mit der *Wahrnehmung der Sinne* zu tun haben. Albert will mit seiner

87. Zur Problematik des mittelalterlichen Verständnisses des Experten und den methodischen Perspektiven einer Erschliessung dieses Themas vgl. F. Rexroth, *Expertenweisheit. Die Kritik an den Studierten und die Utopie einer geheilten Gesellschaft in späten Mittelalter*, Basel 2008 (Freiburger Mediävistische Vorträge, 1).

Formulierung überdies mittels des Gebrauchs der ersten Person dem Gesagten eine besondere Glaubwürdigkeit verleihen, als sagte er : ich selbst bin der Zeuge für das Gesagte. Die semantische Bandbreite des Verbs *experiri* bei Thomas ist wesentlich breiter, aber es ist nicht zu übersehen, dass bei ihm die *Selbsterfahrung* eine ganz hervorragende Rolle spielt. Genauer gesagt : die Erfahrung des denkenden und wollenden Subjekts. Allerdings sind hier mehrere verschiedene Erfahrungen zu unterscheiden, zum einen die Bildung und Verwendung universaler Begriffe und zum anderen die Feststellung der Existenz der Seele aufgrund des Vollzugs von Denk- und Willensakten. Es ist bemerkenswert, dass Thomas diese Selbsterkenntnis als *cognitio experimentalis* beschreibt und dass er diese Erkenntnis als besonders sicher und gewiss einschätzt. Es darf hier abschließend darauf hingewiesen werden, dass in der Zeit nach Thomas, vor allem bei Johannes Duns Scotus und Ockham, die Philosophen ihr Augenmerk in besonderem Masse auf die Erkenntnis des eigenen Denk- und Willensakte gerichtet haben, wie neuerdings u.a. die sehr gut dokumentierten Aufsätze von Olivier Boulnois[88] et Jacob Schmutz[89] belegen. Die von den beiden Forschern untersuchten Autoren haben dann noch eindeutiger als Thomas die Gewissheit und Unbezweifelbarkeit der Wahrnehmung und Erkenntnis der eigenen Akte betont. Es sind diese Analysen der Erfahrung, die den Weg zu Descartes Neubegründung der Philosophie geebnet haben.

88. *Ego ou cogito ? Doute, tromperie divine et certitude de soi, du XIVe au XVIe siècle*, in Id. (Hg.), *Généalogie du sujet, de saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007, pp.171–213.

89. *L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes*, in O. Boulnois (Hg.), *Généalogies du sujet*, pp. 215–268.

Exemples de termes philosophiques dans les glossaires médiévaux et leur survivance ou oubli chez un humaniste, Michel Servet

Ana Gómez Rabal

1. La lexicographie latine médiévale

Grâce à mon travail dans l'équipe de rédaction d'un dictionnaire de latin médiéval[1], le *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae* (GMLC) – sur les textes écrits en Catalogne entre le IX^e^ et le XII^e^ siècle, d'où le sous-titre du glossaire « Termes latins et romans documentés à partir de sources catalanes de l'année 800 à l'année 1100 »[2] –, s'est éveillée en moi une vive curiosité pour les lexiques et glossaires élaborés au Moyen âge. Un travail lexicographique actuel a, donc, renforcé mon intérêt pour les répertoires médiévaux, ces instruments élaborés par ceux que nous pourrions définir comme « lexicographes » de l'époque, qui avaient pour but de faciliter la lecture et l'interprétation des textes aux studieux de ce temps.

Le *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae* est destiné à un public spécialiste : philologues, historiens, juristes et, en général, chercheurs intéressés par

1. Ce travail a été réalisé au sein des projets « Informatización del *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae* (5) » (HUM2005–03818/FILO), financé par le ministère espagnol de l'éducation, et « Informatización del *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae* (6) » (FFI2008–04494), financé par le ministère espagnol de la Science et l'Innovation, executés dans l'Institution Milá y Fontanals, du CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), à Barcelone.

2. Cf. M. Bassols, J. Bastardas (dirs.), *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*, vol. I (A–D), Barcelona 1960–1985, et J. Bastardas (dir.), *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*, fasc. 11 (F), Barcelona 2001 et fasc. 12 (G), Barcelona 2006.

le Haut Moyen âge, qui doivent consulter la documentation latine de l'époque. Il leur faut, alors, des instruments spécifiques, d'où notre glossaire, consacré à une période et à un territoire concrets. Ce glossaire s'incorpore, d'une certaine façon, à une tradition longue et féconde, celle des glossaires et vocabulaires, généraux, spécialisés ou thématiques. Cette tradition fut inaugurée dans l'Antiquité tardive par les *Étymologies* d'Isidore de Séville et donna, au Moyen âge, les grands vocabulaires latins composés par Papias (*Elementarium*, ca. 1050), Osbern (*Derivationes*, ca. 1150) ou Hugucio de Pise (*Derivationes*, ca. 1200), auxquels nous pouvons ajouter les traités destinés à l'enseignement des principes grammaticaux et du vocabulaire, comme, par exemple, le *Doctrinale metricum* d'Alexandre de Villedieu, et le *Graecismus* d'Évrard de Béthune. Mais à cette tradition s'ajoutent aussi de nombreux glossaires anonymes, tous ceux qui ont été édités par Goetz dans son *Corpus Glossariorum Latinorum*[3] ou par Lindsay dans son *Glossaria latina iussu Academiae Britannicae edita*[4] et par Loewe[5]. Il s'agit d'œuvres très ambitieuses, œuvres où les voix latines sont définies, nuancées, illustrées par des synonymes ou des explications en latin. Face à cet ensemble, il existe un autre type de glossaires médiévaux que l'on pourrait définir comme « personnels », notes, cahiers d'études, écrits ou copiés par des mains expertes mais parfois rapides, et copiés aussi, dans certains cas, par des mains peu expérimentées.

Ce panorama des créations du Moyen âge, ici seulement esquissé, j'ai pu l'observer à la Bibliothèque Apostolique Vaticane (BAV), où j'ai essayé de localiser les manuscrits des glossaires non édités, conservés dans cette bibliothèque.

La révision des fichiers des manuscrits latins m'a permis de constater la présence dans les fonds de la Vaticane de glossaires généraux, mais aussi de glossaires spécifiques, c'est à dire, de glossaires poétiques et aussi – d'après la qualification qui apparaît spécifiquement sur les fiches – de glossaires bibliques, théologiques, médicaux, greco-latins et – ce qui est spécialement intéressant pour nous – philosophiques.

2. Trois manuscrits de glossaires philosophiques de la BAV

Trois exemples de glossaires philosophiques non édités serviront d'appui à cette intervention. Suit une description rapide :

3. *Corpus Glossariorum Latinorum* a Gustavo Loewe incohatum, auspiciis Academiae litterarum Saxonicae composuit recesuit edidit Georgius Goetz…, vol. I–VII, Lipsiae–Berolini 1888–1923.
4. W. M. Lindsay, *Glossaria latina iussu Academiae Britannicae edita*, vol. I–V, Paris 1926–1931.
5. *Prodromus corporis glossariorum latinorum. Quaestiones de glossariorum latinorum fontibus et usu*, scripsit Gustavus Loewe, Lipsiae 1876.

1. Le premier occupe les folios II^r–X^v du ms. Vat. lat. 310. L'auteur de la fiche le qualifie de « glossarium philosophicum ». C'est, en effet, un glossaire philosophique relativement bref, mais complet, probablement du XIV^e siècle, intégré dans un manuscrit en parchemin, mélange qui contient une série d'œuvres théologiques, dont la première est *De fide orthodoxa* de Jean Damascène. Pour une description complète du manuscrit, nous pouvons consulter le répertoire de Vattaso et Franchi de'Cavalieri[6]. Du glossaire en particulier nous parle J. Hamesse dans son article *Lexiques et glossaires philosophiques inédits*[7].

2. Le second glossaire correspond au ms. Urb. lat. 1377, manuscrit en papier qui a pour titre *De rerum definitionibus liber*. L'index occupe les feuillets 2^r–47^v et, à la suite, aux feuillets 49^r–492^v, se trouve le glossaire, copié par plusieurs mains du XVI^e siècle. Stornajolo en donne une description complète dans son catalogue sur les mss. *Urbinates latini*[8].

3. Le troisième exemplaire n'est qu'une version du texte précédent. Il s'agit du ms. Urb. lat. 1396, en papier aussi, dont les feuillets 9^r–56^v correspondent à l'index et les feuillets 59^r–363^v au glossaire. L'écriture du glossaire est due aussi à plusieurs mains. Stornajolo, dans le catalogue sur les *Urbinates latini*, donne comme date le $XVII^e$ siècle[9].

Ces trois œuvres ne sont pas, évidemment, des traités philosophiques et ne correspondent donc pas à un objectif spéculatif *per se* ; elles visent à la systématisation compréhensible du vocabulaire et des concepts employés dans les textes spéculatifs. L'observation de ces trois manuscrits me permet, donc, d'affirmer que – étant donné l'extension et la minutie des définitions – la finalité poursuivie par les auteurs allait au delà de la création d'un simple instrument de consultation d'usage personnel. Mais je me demande si le but ne serait

6. M. Vattasso, P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Latini*, t. I : codices 1–678, Romae 1902, pp. 225–227.

7. J. Hamesse, *Lexiques et glossaires philosophiques inédits*, dans Ead. (éd.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen âge*, Louvain-la-Neuve 1996, pp. 453–480 ; en particulier, p. 469 et n. 31. Sur ce même manuscrit – mais non en particulier sur le glossaire –, voir aussi : E. Buytaert, *Damascenus latinus on verse 417 of Stegmuller's Repertorium Commentariorum*, dans *Franciscan Studies* XIII 2–3 (1953), p. 64, n. 66 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports aves les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents*, Paris 1948², p. 397, n. 1 ; p. 407, n. 5 ; P. Petitmengin, *Recherches sur l'origine de la Bibliothèque Vaticane à l'époque des Ranaldi (1547–1645)*, dans *Mélanges de l'école française de Rome* 75 (1963), pp. 561–628.

8. C. Stornajolo, *Codices Vrbinates Latini*, t. III : codices 1001–1779, Romae 1921, p. 304.

9. *Ibid.* Je veux remercier Mme J. Hamesse pour m'avoir donné les références de ces deux manuscrits, dont les fiches étaient sous l'épigraphe « Lessici » et non sous celle de « Glossari ».

pas de dépasser également l'objectif didactique de premier niveau. D'après la lecture des entrées de ces glossaires, peut-on déduire, aussi, qu'il y a, à côté du souci lexicographique, le désir de créer un instrument de consultation aux prétentions plus larges, c'est à dire, un ouvrage plus ambitieux, utile non seulement à ceux qui veulent comprendre les discours ou les textes philosophiques, mais aussi à celui que veut se lancer, lui-même, dans la réflexion spéculative ?

Si se plonger dans cette étude – c'est à dire, voir comment ceux que nous avons appelés lexicographes médiévaux approchaient le latin, et concrètement le latin des œuvres philosophiques, de leurs contemporains – est toujours un fait séducteur en soi, il l'est énormement pour moi car j'ai travaillé pendant longtemps sur un auteur humaniste espagnol, Michel Servet, qui, très jeune, à 19 et 20 ans, publia trois œuvres non philosophiques – d'après lui –, mais théologiques, et imprégnées de lexique philosophique.

3. Michel Servet et sa critique de la philosophie

3.1. Deux images et un concept

Michel Servet est né dans le village aragonais de Villanueva de Sijena (Huesca) en 1509 ou, plus probablement, en 1511. Sa vie est pleine de mystères et d'épisodes fameux, de lumières et d'ombres qui ont contribué à créer autour de lui une auréole de personnage polémique, radical dans la défense de ses convictions et, disons-le, téméraire. Qu'il le fût ou pas, deux images persistent : la première, celle du médecin qui a découvert la petite circulation du sang, fait universellement reconnu aujourd'hui, mais dont on oublie souvent que la description se trouve non dans un livre de médecine, mais dans une œuvre de théologie, sa *Christianismi restitutio* ou *Restitution du christianisme* (Vienne en Dauphiné, 1553).

La deuxième image, non moins connue, est celle de sa propre mort : celle d'un hérétique condamné au bûcher par Calvin à Genève, et brûlé vif à Champel le 27 octobre 1553.

Cependant, l'aspect qui a été le plus souvent souligné ces dernières années dans les études sur Michel Servet est celui de sa radicale idéologie philosophico–théologique. Le grand servétiste Ángel Alcalá insiste sur cet aspect lorsqu'il affirme que Servet a une attitude « exemplaire et constante de […] radicale recherche inconditionnelle et évolutive de la vérité »[10], pour Alcalá la meilleure attitude du scientifique, de l'artiste, du savant. Mais ce qui est aussi très important c'est que cette attitude est étroitement liée chez Servet

10. Cf. Á. Alcalá, *Los dos grandes legados de Servet : el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia*, dans *Turia* 63–64 (mars 2003), p. 232.

à la conviction que personne ne possède la vérité entière. En ce sens, Servet défend la liberté de conscience dans les dernières lignes de sa troisième œuvre, qu'il écrit à vingt ans. Je cite le paragraphe où Servet, homme indépendant, montre sa tolérance, malgré la fermeté de ses croyances[11] :

> Il me semble que dans tous il y a une part de vérité et une part d'erreur et que chacun voit l'erreur de l'autre, mais personne la sienne. Que Dieu dans sa miséricorde nous fasse voir nos erreurs, et sans obstination (*De iustitia regni Christi*, chapitre IV, p. F7v).

De là son désir de confrontation pacifique des idées :

> Comme il serait facile de prendre une décision sur toutes les questions si à tous il leur était permis de parler pacifiquement dans l'église, chacun selon son inspiration ; que l'esprit des premiers à donner leurs opinions se mît à disposition des suivants de telle façon que, quand ils parleraient, si quelque chose leur était révélée, les premiers se tairaient, selon le mandat de Paul (*ibid.*, p. F8r).

Ce désir d'expression libre et d'enrichissement à travers le dialogue, cette idée de respect des uns envers les autres prend une force tragique et perdurable lorsqu'on songe au rebelle brûlé à Champel. La sentence qui le condamna au bûcher est due à deux « erreurs » religieuses (ne pas croire à la Trinité et être hostile au baptême des enfants) et la discussion théologique trinitaire dans laquelle il se plongea est loin de nos polémiques actuelles, mais son testament intellectuel est absolument actuel : l'exigence qu'à tout individu soit reconnue la liberté de suivre les mandats de sa conscience et celle d'exprimer ses propres convictions, ainsi que le refus absolu de la persécution des hommes à cause de leurs idées. Servet apparaît donc, par la défense énergique de ses convictions et par sa mort tragique, comme un des symboles de la longue lutte, dure et constante à travers les siècles, pour la liberté de conscience et d'expression.

11. Pour les passages des textes de Servet que je vais citer, je suis le texte latin et ma propre traduction à l'espagnol édités dans les œuvres complètes : *Errores acerca de la Trinidad, Diálogos sobre la Trinidad y Sobre la justicia del reino de Cristo*, introduction, traduction et notes par A. Gómez Rabal, avec la collaboration d'Á. Alcalá, dans Á. Alcalá (éd.), *Miguel Servet : Obras completas. Primeros escritos teológicos* II/1–2, Zaragoza 2004 (Colección Larumbe, 30). Pour une édition bilingue français–latin des œuvres, voir : *Michel Servet : Sept livres sur les erreurs de la Trinité*, traduction du latin par R.–M. Bénin et M.–L. Gicquel, introduite et annotée par R.–M. Bénin, Paris 2008 ; et *Michel Servet : Dialogues sur la Trinité en deux livres et De la justice du royaume du Christ en quatre chapitres*, introduction, traduction et annotations de R.–M. Bénin, Paris 2009.

3.2 La recherche philologique et l'Humanisme

Servet, indomptable dans la défense de ses idées, trouva sa force dans sa conviction absolue que la parole, et la parole seule, dans sa pureté première donne la clé de la vérité.

Le désir servétien de remonter aux sources s'inscrit dans le contexte du mouvement humaniste qui guida l'activité intellectuelle des siècles de la Renaissance. En effet, l'aspiration intellectuelle de rapprochement libre à toutes les sources écrites, aux textes classiques, aux textes profanes, mais aussi aux textes religieux est une caractéristique qui a imprégné l'ambiance intellectuelle dont l'œuvre de Servet est un des fruits, fruit, nous l'avons vu, condammé. Servet fut condammé parce qu'il n'interpréta pas de manière orthodoxe les écritures, textes considerés souvent intouchables car sacrés, donc textes qui ne pouvaient être en aucun cas interprétés d'une manière libre et selon les connaissances linguistiques et culturelles du lecteur[12].

La mort de Servet, victime solitaire de l'intolérance calviniste, aspect nouveau d'une nouvelle intolérance religieuse, fut l'aboutissement de toute une vie de discussions théologiques qui correspond absolument aux caractéristiques d'un XVI^{e} siècle « passionnément chrétien » où la religion et la foi exercent un fort pouvoir sur la pensée, mais où les hommes comme Servet se penchent sur des textes bibliques avec un esprit libre, anxieux de les étudier et les interpréter sans qu'ils perdent pour cela l'attribut de textes sacrés, un siècle caractérisé par la soif de connaissance authentique et par la recherche de l'originaire et où les multiples discussions sur la divinité provoqueront des divisions tourmentées entre individus et entre les différentes églises.

Servet, qui ne renonce jamais à l'accès aux sources et au besoin de disposer pour les comprendre des instruments nécessaires – c'est à dire, connaître les langues grecque et hébraïque – voulut maintenir son indépendance face à toutes les orthodoxies. Mais les gardiens de ces orthodoxies, tant catholique que protestante, même les plus modérés, firent de lui, par leur incompréhension, un personnage incommode et irrémédiablement marginal.

12. Servet ne fut pas la seule victime de ce rigorisme : en 1546 l'humaniste français Étienne Dolet fut condamné par la Sorbonne et brûlé à la place Maubert de Paris suite à la publication d'une version de l'*Hipparque* et de l'*Axiochos*, dialogues attribués à Platon où le philosophe conteste l'immortalité de l'âme. En Espagne, Francisco Sánchez de las Brozas (1523–1601) fut soumis à des procès inquisitoriaux, en particulier à cause de ses interprétations philologiques des textes sacrés : il affirmait, par exemple, que les onze mille vierges étaient en réalité onze, car dans le texte apparaît un *undecim* suivi d'un M qu'il ne faut pas lire comme *mille*, mais comme *martyres*.

3.3. Ses idées, dès sa première œuvre

Servet fut la première victime d'une religion qui se voulait plus libre. Dans ce sens, Servet devint l'expression de l'échec d'un rêve de dialogue. Il exprime très tôt par écrit, à l'âge de 19 et 20 ans, sa conviction sur le besoin d'une réflexion et d'une discussion théologiques dans ses trois premiers traités publiés, sujet de mon travail : *De Trinitatis erroribus libri septem* (*Sept livres sur les erreurs concernant la Trinité*), *Dialogorum de Trinitate libri duo* (*Deux livres de dialogues sur la Trinité*) et *De iustitia regni Christi* (*Sur la justice du règne de Christ*).

Ces œuvres sont déjà l'expression complète des idées religieuses d'un jeune homme qui plus tard sera non seulement théologue, mais aussi médecin, géographe, éditeur de textes et, en définitive, humaniste. Il est guidé – et il le sera toujours, comme on peut le voir tout au long de son œuvre théologique – par une aspiration que rien ni personne ne put jamais briser : la défense active d'une rénovation absolue du christianisme, d'un retour à ses origines et à ses racines comme unique moyen pour atteindre une restitution totale de la doctrine du Christ. La clé de ce retour aux origines ne peut être, d'après Servet, qu'une seule : partir de l'interprétation directe et personnelle de la Bible. D'où, ne l'oublions pas, le fait que Servet demande et exige, avec la même force, que l'on reconnaisse la liberté de conscience et la liberté pour chacun de manifester ses propres convictions, en même temps qu'il considère inadmissible la persécution de toute personne à cause des idées qu'elle exprime[13]. Pour cela Servet apparaît toujours comme un rebelle face à toutes les orthodoxies et comme un penseur individualiste. Face à face, deux hommes : Servet « génie errant », selon l'expression de Marcel Bataillon[14], théologue dont la conception du christianisme plus authentique a pour base le texte biblique et l'interprétation personnelle, et Calvin, défenseur d'une nouvelle orthodoxie collective et tout puissant dans sa ville de Genève, qu'il a modelée à son image. L'utopie du servétisme réside dans la négation de toute sorte d'organisation institutionnelle[15].

13. Sébastien Châtellion (1515–1563) dira, à propos de la mort de Servet, qu'on ne tue pas une idée, on tue une personne. C'est la thèse de son œuvre *Contra libellum Calvini*, qu'il écrit en 1554, mais qui, interdite, ne sera publiée qu'en 1612.

14. M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid 1983 [= 1966²], p. 427.

15. Cf. Á. Alcalá : « [Servet] llama la atención de Calvino, de Poupin, de Viret, de Melanchton ; mantiene correspondencia, que hay que suponer, aunque apenas podamos documentarla, con varios círculos : Lyon, Estrasburgo, Basilea, Padua, Venecia. Y sin embargo, está cada día más aislado. La utopía del servetismo radica en su negación de todo tipo de organización institucional. En las instituciones es donde se apoya el poder », introduction à son édition de la *Restitución del Cristianismo*, Madrid 1980, pp. 98–99. Traduction d'Á. Alcalá et L.

Les œuvres *De Trinitatis erroribus libri septem*, *Dialogorum de Trinitate libri duo* et *De iustitia regni Christi* ont marqué de manière ineffaçable la vie de Servet, car elles ont été la cause de ses premières condamnations publiques, et constituent l'annonce de son œuvre définitive, la *Christianismi restitutio* (*Restitution du Christianisme*). *De Trinitatis erroribus libri septem*, signée *per Michaelem Serveto, alias Reves, ab Aragonia Hispanum* (« par Michel Servet, *alias* Revés, espagnol d'Aragon »), fut publiée en 1531 dans la ville alsacienne de Haguenau par l'imprimeur Johann Setzer (*Secerius*, en latin), qui omit le lieu d'édition et son propre nom d'éditeur, données identifiées par des bibliophiles postérieurs. Ce premier traité fit connaître Servet et sa position antitrinitaire dans la plupart des cercles européens consacrés à la discussion théologique. Mais son œuvre non seulement ne reçut que des critiques hostiles de la part de personnalités comme Melanchton, Écolampade ou Érasme, mais en plus elle fut la cause d'un changement de vie inévitable pour celui qui jusqu'alors n'était que Michel Servet. Les autorités catholiques de Toulouse lancèrent un ordre d'arrestation contre lui. Le traité fut interdit à Strasbourg et à Bâle, où Servet s'était réfugié vers la fin de l'année 1530. L'Inquisition espagnole accusa aussi Servet d'hétérodoxie. Cependant, en 1532, Servet osa publier, de nouveau à Haguenau et signés encore de son vrai nom, deux petits ouvrages qui complètent le précédent : *Dialogorum de Trinitate libri duo* et *De iustitia regni Christi*, ouvrages qui furent également interdits. L'hétérodoxie de ces trois publications obligea Servet – désormais fugitif de la justice espagnole et française et hérétique antitrinitaire aussi bien pour les catholiques que pour les protestants – à se cacher d'abord à Paris et ensuite à Lyon, villes où, comme étudiant et comme correcteur d'épreuves respectivement, il vivrait sous le nom de Michel de Villeneuve, Michael Villanovanus.

3.4. Le paradoxe philosophique

Je dois insister : dans les trois traités théologiques qui font l'objet de mon étude, Servet adopte une position stricte sur l'interprétation des textes sacrés et sur les doctrines théologiques. Son point de départ est toujours le même et ne peut être qu'un, la connaissance lexicale et étymologique. En effet, pour Servet il faut toujours partir du principe, de l'originaire, qui est, en grande mesure, la langue hébraïque et donc sa connaissance. D'où le fait que Servet est très tranchant et qu'il se tient uniquement aux écritures, rejetant, en particulier, les discussions conciliaires. Dans les *Dialogi de Trinitate*, livre I, p. A2r, on peut lire, par exemple, ce dialogue entre les deux personnages, Michel et Pierre : « Quelles sont les raisons et quelles sont les écritures par lesquelles je

Betés ; édition, introduction et notes d'Á. Alcalá.

suis condamné ? », demande Michel ; Pierre répond : « Il n'y en a aucune, je n'en ai entendu aucune, mais par des cris et par des invocations aux grands conciles ». Nous lisons une autre attaque directe à l'imposition institutionnelle des lois, des règles et des décrets dans *De iustitia regni Christi*, chapitre III, p. E6r : « Effectivement, c'est une chose absolument funeste que d'accepter les décrets du pape et les lois monastiques comme s'ils nous enchaînaient nécessairement au salut et de s'attacher à des serments pour y être fidèles ».

Parallèlement, Servet montre son scepticisme philosophique et nous pourrions parler même de mépris pour la philosophie. Il joint au mot « philosophie » l'adjectif *caeca*, 'aveugle', dans le second livre des *Dialogi de Trinitate*, p. C4v. Il va plus loin dans *De Trinitatis erroribus*, où, au sujet d'Aristote, il se demande : « S'il était dans les ténèbres, comment peut-il nous donner de la lumière ? » (livre III, p. 78v) pour qualifier ensuite « la sagesse des grecs » de « fausse et mondaine » (livre III, p. 79r), car, pour Servet, sans la connaissance du Dieu chrétien, il n'y a aucune possibilité de connaissance. L'accusation est encore plus vigoureuse dans cette phrase : « Deux très graves plaies, le ferment d'Aristote et la méconnaissance de la langue hébraïque nous ont privé du Christ » (livre VII, p. 111v, dans une note marginale). Parfois ironique, parfois amer, il insiste : « [la] peste philosophique nous a été apportée par les grecs, car c'est eux qui, par dessus tous les autres, se livrent le plus à la philosophie et nous, suspendus à leurs lèvres, nous nous sommes faits aussi philosophes » (livre I, p. 43r). Servet donne clairement le nom de « philosophes », et aussi celui de « pharisiens » ou « scolastiques » à ses opposants trinitaires ; un exemple : « Christ a montré que Dieu était vu en sa propre personne ; cependant les philosophes nous font avaler d'autres visions de Dieu et non seulement ils disent qu'il y a un Dieu unique, mais ils pensent encore qu'il y a en lui trois chimères » (*Dialogi de Trinitate*, livre I, p. A5v).

Cependant, Servet semble parfois accepter qu'il peut y avoir dans le fait de philosopher quelque chose de bon quand il affirme (*De iustitia regni Christi*, chapitre IV, p. F4r) : « ceux qui ont philosophé avec la plus grande sagesse ont appris par leur propre expérience [...] que les bonnes œuvres entraînent avec elles une bonne émotion de l'âme ». Il faut dire aussi que son refus de la philosophie est plus nuancé dans sa dernière œuvre, *Christianismi restitutio*, dans laquelle l'emploi des termes *philosophie* et *philosopher* prend un sens moins négatif et son discours reflète une certaine influence du néoplatonisme, conséquence, sûrement, de l'amitié de Servet pour le médecin et néoplatonicien Symphorien Champier, à Lyon, et il reflète aussi une connaissance des philosophes présocratiques. Mais son antiaristotélisme persiste.

Toutefois, l'attitude du jeune Servet ne constitue pas un obstacle pour la langue : ses textes participent de la langue technique de la spéculation qui cor-

respond à l'époque de l'humanisme. Cette attitude ne fait pas, non plus, obstacle à l'emploi fréquent de mots propres d'un langage spécial, d'une langue de groupe : la langue philosophique.

4. Glossaires et autres répertoires dans la formation d'un jeune humaniste

La lecture de ces trois œuvres, *De Trinitatis erroribus libri septem*, *Dialogorum de Trinitate libri duo* et *De iustitia regni Christi*, nous permet de dégager certaines caractéristiques de la langue de Servet, c'est à dire, les éléments principaux de la langue d'un humaniste, à savoir, un latin en prose, soigné et correct, qui ne prétend atteindre aucun style artistique puisque la difficulté du sujet ne permet pas les artifices stylistiques, un latin qui ne s'inscrit pas dans le latin cicéronien très à la mode à l'époque de la Renaissance, mais un latin que l'on pourrait définir comme appartenant à la langue technique de la spéculation.

Si les trois traités sont la première manifestation des inquiétudes théologiques de leur auteur et de sa méthode de travail basée sur le recours constant aux sources bibliques, ils sont, aussi, la première manifestation de ses propres lectures et, plus largement, de sa formation intellectuelle, des enseignements reçus. Et, quelles sont ces lectures, quelle est cette formation ? La Bible avant tout, mais aussi les Pères de l'église, dont Servet copie le style exégétique, mais dans le sens inverse : les Pères essaient d'expliquer le contenu des passages bibliques, tandis que Servet renvoie aux passages bibliques comme base de toute explication, toujours avec la volonté d'éviter une lecture « endoctrinée » et de réaliser, au contraire, une lecture consciente et scrupuleuse. Par son rejet des philosophes il ne s'éloigne pas, non plus, des Pères de l'église, quoique pour Servet, si les philosophes païens sont si loin de la véritable sagesse, ceux qui, avec le nom de Dieu sur les lèvres, se consacrent à l'interprétation métaphorique, indirecte, « sophistique » – d'après sa qualification – de la doctrine du Christ sont tout à fait funestes.

En concordance avec le désir de Servet de toujours partir des sources, au long de ces trois traités sont cités 38 Pères de l'église et autres autorités, par exemple Jérôme, Tertullien, Augustin, Isidore, Irénée ou Jean Dasmacien. Est-ce que cela signifie que Servet avait lu directement tous les auteurs qu'il cite ? Pas forcément ; il est probable que le jeune Servet lisait beaucoup de ces auteurs dans des recueils d'autorités ou des florilèges, genre littéraire très répandu au Moyen Âge et à l'époque de la Renaissance. Et, quant à l'emploi des termes techniques, des termes habituels dans la langue spéculative : n'est–il pas probable aussi qu'un jeune comme Servet ait consulté des glossaires ou lexiques spécialisés qui lui permirent de comprendre les sens donnés par la tradition à certains substantifs, verbes ou expressions ?

5. Exemples de termes

Le jeune Michel Servet emploie, tout au long de ses traités, des termes d'usage fréquent dans le langage philosophique, termes qui sont habituellement glosés dans les œuvres de consultation citées. Tel est le cas, par exemple, de groupes de mots comme *substantia*, *essentia* et *suppositum*, très habituels ; *potentia*, *potestas*, *virtus* et *dignitas* ; ou *species*, *persona*, *forma*, *facies*, *aspectus* et *imago*. Mais s'il faut caractériser la langue de Servet du point de vue du lexique, nous pouvons affirmer que la plupart des pratiques servétiennes en ce qui concerne le vocabulaire peuvent se résumer en deux phénomènes, qui ne sont pas, d'autre part, liés exclusivement à notre auteur.

1) En premier lieu, l'élargissement du sens habituel des mots, provoqué par la spécialisation du discours, ainsi, par exemple, pour *dispensatio*, *dispositio* et *œconomia* (*De Trinitatis erroribus*, pp. 48r, 76v, 82r, 97v, 109r ou 110v, entre autres), termes essentiels du lexique servétien pour décrire son concept de la Trinité et la relation entre le Père et les autres entités de la divinité. En effet, Servet refuse la Trinité de l'essence et défend celle de la manifestation, car, pour lui, la Trinité n'est pas une différenciation entre Personnes, mais elle exprime des aspects ou des manifestations – *dispensationes* ou *dispositiones* – du Père, lesquelles signifient séparation et spécialisation de fonctions tout en maintenant l'unité de Dieu ; en plus, le fils et l'esprit, *dispensationes* de Dieu, ne sont pas des manifestations éternelles et indépendantes, mais des expressions de la divinité limitées à un contexte concret. C'est en rapport avec cela qu'il faut comprendre le mot *persona* dans la langue servétienne dans son sens étymologique ('masque') et, par conséquence, comme aspect ou manifestation de la divinité, essayant de le différencier de « Personne », cet emploi étant propre à l'orthodoxie chrétienne et racine de ce que Servet considère le polythéisme de l'église. Voici, en exemple, le passage du livre premier de *De Trinitatis erroribus*, p. 29r :

> Et Petrus in recognitionibus Clementis[16], non dicit tres aequales res, sed trinam divini nominis invocationem, quia tres sunt admirandae Dei dispositiones, in quarum qualibet divinitas [29r] relucet, ex quo sanissime trinitatem intelligere posses, nam pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt. Et tres[17] sunt non aliqua rerum in Deo distinctione, sed per Dei οἰκονομίαν variis Deitatis formis[18], nam eadem divinitas quae est in patre, communicatur filio IESU CHRISTO, et spiritui nostro, qui est templum Dei viventis, sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae patris, membra,

16. *Recognitiones*, livre II, 42.
17. On lit en note marginale : *Essentiam dicunt hodie illis tribus rebus communicabilem.*
18. On doit comprendre οἰκονομίαν comme 'disposition', 'administration'.

> pignora, et instrumenta, licet varia sit in eis deitatis species, et hoc est quod distinctae personae dicuntur, id est, multiformes deitatis aspectus, diversae facies et species. Nec ab hac sententia antiquiores distant Apostolorum traditiones, immo subscribunt[19].

2) En second lieu, et toujours dans l'étude du lexique, on constate la formation ou la création de termes nouveaux, par exemple *transelementatio* (*Dialogi de Trinitate*, livre II, p. A8v), « transélémentation », néologisme servétien analogue à transsubstantiation. Souvent Servet crée des mots nouveaux avec une intention plus ou moins ironique, ainsi *deipassiani* sur *patripassiani* (*De Trinitatis erroribus*, livre III, p. 76v)[20].

Servet spécialise, donc, son discours et crée par analogie – quelquefois ironiquement – de nouveaux termes, mais il n'a jamais recours à la métaphore, à la synecdoque ou à la métonymie, car il cherche la compréhension juste, car il veut être toujours fidèle à son concept strict de l'interprétation – il faudrait peut-être dire, fidèle à son désir d'éviter toute possibilité de mauvaise interprétation, de fausse exégèse. Cette idée se retrouve avec une insistance impitoyable dans la critique véhémente d'un concept nettement scolastique : la *communicatio idiomatum*.

3) La *communicatio idiomatum* – la 'communication de termes', c'est à dire 'l'influence entre expressions' – est un procédé prédicatif et logique qui commence à être utilisé dans les débats trinitaires et les discussions christologiques initiés au concile d'Éphèse (431) ; il doit sa systématisation à Jean Damascène et, ensuite, aux docteurs scolastiques. Servet, qui défend la compréhension des voix bibliques d'une manière univoque, refusant les interprétations métaphoriques ou indirectes éloignées de l'acception philologique pure, condamne ce procédé comme sophistique. Voici les textes où apparaît l'expression *communicatio idiomatum* dans les œuvres de Servet, où l'on peut voir les motifs, les causes, les raisons de sa critique.

3.a) Dans le passage où pour la première fois il fait allusion à ce concept (*De Trinitatis erroribus*, livre I, p. 4r), Servet parle des termes *homo* et *vir* en référence au Christ :

> Et tu qui concedis nos esse unctos, vide si eum esse unctum audebis concedere : nec in hoc probando, quod ipso primo principio est clarius, tantum insisterem, nisi quia quorundam mentes video corruptas.

19. Les mots « multiformes deitatis aspectus, diversae facies et species » (« des aspects multiformes, des visages et des formes divers de la déité » en traduction de Bénin et Gicquel, *op. cit.*, p. 246) résument le concept servétien de « personne » appliqué tout aussi bien aux hommes comme au Dieu trinitaire : les Personnes divines sont les diverses manières de se manifester –Parole ou Verbe, Esprit ou énergie – du Dieu inconnaissable.

20. Cf. *infra*, 3.d et 3.f.

> Item, clarissimum est CHRISTI testimonium, se hominem vocantis Ioan. 8 Quaeritis me interficere hominem, veritatem vobis locutum[21]. Et 1 Timoth. 2 Mediator Dei et hominum homo CHRISTUS IESUS[22]. Item, non respicias ad illam vocem homo, quae si **com<m>unicationem idiomatum** admittas, adulterata est. Sed cape illam vocem [4v] vir, et audi Petrum dicentem Acto. 2 CHRISTVM fuisse virum adprobatum[23]. Et Lucae ulti. de IESU Nazareno, qui fuit vir propheta potens[24]. Et Ioan. 1 Post me veniet vir[25]. Et Esa. 53 Novissimum virorum virum dolorum[26]. Et Zacha. 6 Ecce vir, germen nomen eius[27]. Et Acto. 17 Iudicaturus est Deus per eum virum[28], scilicet CHRISTUM.

3.b) Dans le deuxième passage (*De Trinitatis erroribus*, livre I, p. 8v), lorsqu'il affirme que Jésus est fils de Dieu :

> Item Ioan. 9 interrogatus IESUS, quis est ille filius Dei, respondit, Et vidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est[29], quid clarius dici potuit ? Eo ad oculum demonstrato dixit Centurio, Vere hic homo filius Dei erat[30]. Consydera nunc quod illa pronomina rem sensu perceptam demonstrant, nec credo quod Centurio fuisset Sophista, aut fuisset per **communicationem idomatum** locutus. Item audi Paulum, qui ilico atque visum recepit, ingressus synagogam, praedicabat IESUM, quoniam hic est filius Dei Act. 9[31] nec sermo de verbi hypostasi hic perquiritur, immo ille ex post ipso est a Iohanne declaratus ad hanc doctrinam confirmandam, non enim repugnat, sed nobiscum probat. Vide etiam si summus sacerdos de secunda hypostasi cogitabat dum dixit, Es tu filius Dei benedicti ? Et respondit IESUS, Ego sum Mar. 14[32], Vos dicitis quia ego filius Dei Sum Lucae 22[33]. Similiter Lucae 11 Ego credidi quod tu es CHRISTUS filius Dei[34]. Quae liquidissima verba, quantum sint cum sophistica illa communicatione idiomatum perversissime detorta, ipsi diiudicent, ego enim cum summa simplicitate verba CHRISTI intelligo, nec aliquam vim eis inferri permitto, nolo scripturam ad tuas fictiones componendas post te trahas. Sed quod

21. Jo 8, 40.
22. I Tim 2, 5.
23. Act 2, 22.
24. Luc 24, 19.
25. Jo 1, 30.
26. Is 53, 3.
27. Zac 6, 12.
28. Act 17, 31.
29. Jo 9, 37.
30. Mat 27, 54 et Mc 15, 39.
31. Act 9, 20.
32. Marc 14, 61–62.
33. Luc. 22, 70.
34. Jo 11, 27. Erreur de Servet : il écrit Luc au lieu de Jean.

> ipsa intacta servata te trahat, nolo quod tam patentem Evangelii certitudinem, incertis imaginationibus reddas dubiosam.

3.c) Dans le troisième passage (*De Trinitatis erroribus*, livre I, p. 10v), au sujet de l'affirmation de la divinité du Christ, homme :

> Caveant ergo qui in tantum eum deprimere nituntur, ut humanitatem tantum veluti rem quondam abiectam dici velint, in tantum eum imperfectionem reddunt, quod non solum negant esse dominum suum, sed negant esse a deo unctum regem Iudaeorum, negant esse reconcialitorem, mediatorem, imo ea quae sunt naturae ab eo usurpant, negantes eum esse filium Mariae, et denique negant esse hominem. Quis[35] non lachrymabitur tantam Christi iacturam, quod Moyses homo terrenus mediator inter populum et deum fuerit vocatus, et secundus homo de coelo coelestis mediator esse negetur. Omnia haec volunt esse hypostasis nomina.
>
> [10v] Pro qua re communis schola **communicationem idiomatum** adinvenit, scilicet quod natura humana sua praedicata Deo communicat, quandam novam impositionem in illo termino, homo, fingunt, ut aequipolleat huic orationi, sustentans naturam humanam, tuncque per communicationem idiomatum hanc, Deus est homo concedunt. Fundatur haec solida doctrina in illo Ioannis primo, Verbum caro factum est[36]. Sed quantum a Ioannis sententia distent, postea cognosces, hoc solum interim tecum cogita, si CHRISTUS ipse esset interrogandus, an imaginatio tam sophistica esset reperibilis in ore eius, nam sic oportet nos loqui, ut inquit Petrus, quasi si loquamur eloquia Dei[37]. Postquam CHRISTUS se magistrum nostrum vocari iussit, ab eius oraculo esset responsum expectandum. Cogita si CHRISTUS, aut eius discipulus Paulus nobis denuo praedicaret, an tolerare posset talia hominum figmenta, et placitas vocum imposturas, et quod ab illis universalis et catholica fides pendeat. Sunt ne haec super firmam petram fundata ? an potius super arenam, quomodo omnis lingua confitebitur CHRISTUM, si in sola eorum lingua factitiae illae et sophisticae voces reperiuntur[38] ? Qualiter iudicarent isti alias gentes sentire de fide ? Si cognoscere vis an super scripturis se fundent, vide si vox [11r] homo, suma imposturam in Biblia sonet, an in Graeco vel Hebraico loco vocis latinae ponatur illud totum, sustentans naturam humanam. Nonne CHRISTUM magnum sophistam et sophistarum faciunt magistrum, dicentes, quod illa dictio CHRISTUS sit a Prophetis, Apostolis, et Evangelistis imposita, ad significandum secundam personam, connotando quod sustentet naturam humanam. Sed quid dicerent,

35. On lit en note marginale : *Negant hominem esse hominem, et concedunt Deum esse asinum*.
36. Jo 1, 14.
37. I Pe 4, 11.
38. C'est à dire, dans la langue de la Scolastique, par sa façon artificieuse de s'exprimer.

> si loco vocis Christus, in omnibus Bibliis poneretur illa vox Unctus, an simplicissime loquendo, secundam personam unctam esse dicerent, et eam accepisse spiritum sanctum et virtutem, ut de vero CHRISTO dicitur Acto. 10[39]. An secunda illa res dicere posset, Omnia mihi tradita sunt a patre meo. Sophistice etiam locutus esset de ipsa pater[40], dicendo, Ecce puer meus quem elegi, dilectus meus, ponam spiritum meum super illum, Esaiae 42[41], non ad illam, sed ad hominem IESUM relatum invenies, Matthaei 12[42].

3.d) Dans le quatrième passage (*De Trinitatis erroribus*, livre I, p. 38r), il emploie l'expression avant d'énumérer et réfuter toutes les doctrines qui sont, selon lui, propres aux 'trithéistes' :

> Aliqui tamen sibi ipsis videntur ita magnifici, ut non dignentur oculos ad hominem respiciendum inclinare, rem abiectam et ridiculam putant, hominem dici filium Dei. Sed quid aliud sublimius est, quod filium Dei faciunt, et ad filium oportere dicunt, quod sit eiusdem naturae, sive, ut aiunt, eiusdem speciei specialissimae cum patre, et sic a limine hanc hominis filiationem tanquam blasphemiam reiiciunt. Sed respondeat pro me ipse Magister, qui Ioannis 10 aliorum hominum comparatione se filium Dei ostendit. Nam si alios homines dixit deos, [38r] vos dicitis me blasphemare, quia dixi, filius Dei sum, cum pater me ultra omnes consortes meos sanctificaverit[43]. Ecce clare illum qui sanctificatus est, dici filium Dei[44], hic est ille qui sanctus vocabitur filius Dei, hic est ille de quo dicunt apostoli, Sanctum filium tuum IESUM[45]. Suam speciem specialissimam etiam in brutis fallere manifestum est, et ex suo capite illud requisitum effingunt, utinam isti modicum Deo appropinquarent, nimis enim remote de illo diiudicant.
>
> Item, concordent ipsi vetus testamentum cum novo. Quid est quod totiens apud Hebraeos de Messia rege dicitur, glorificavit, decoravit, coronavit eum, gloriosus, decorus, inclytus, nobilis, gloria, laus, decor, pulchritudo, magnificencia, honor, quae etiam in novo testamento IESV CHRISTO filio Dei saepissime tribuuntur, ipsi vero nihil horum homini tribuunt, nec de veteris testamenti Messia curant, omnia per **communicationem idiomatum** secundae rei adscribunt[46], dicunt enim, non esse duos reges, nec duos glorificatos.

39. Act 10, 38.
40. Mat 11, 27.
41. Is 42, 1.
42. Mat 12, 18.
43. Jo 10, 35–36.
44. Cf. Luc 1, 35.
45. Act 4, 27 et 4, 30.
46. C'est à dire, *personne*.

Audiamus nunc portenta, quae peperit Trinitatis concertatio haec, nam ea in lucem protrahere sufficiens erit omnium philosophorum confutatio.

Tritoitae, postquam haec de tribus rebus philosophia intravit in mundum, tres deos dixere, quod [38v] licet ore negent, re ipsa nostri fatentur. Arriani secundam illam rem a primae substantia separant, tanquam ea minorem. Macedonius[47] tertiam illam rem deum esse negat, sed patris et filii servam dicit. Ecce quomodo errato semel fundamento, perditissimi homines agitantur in altum pelagus, quaestioni minori quaestionem maiorem adiicientes, et quilibet novum excogitans deum, novas blasphemias ei semper adiungit. Praeterea Aetiani et Eunomiani, dissimiles illas res esse dicunt[48]. Origeniani, quod non possit filius videre patrem, nec Spiritus sanctus filium, delirant[49]. Maximinus[50], quod pater sit pars Dei, et quamlibet personam tertiam partem Trinitatis esse, timebat. Metangismonitae, secundam illam rem dicebant esse in prima, sicut vas minus intra vas maius[51]. Nestoriani alium filium Dei, alium filium hominis Iesum esse dicunt, quod nostri re ipsa fatentur. Nam ut apparet in disputationibus Maxentii Constantinopolitani, Nestorius nunquam duos filios concessit, sed quibusdam sophisticis technis, quod in his est omnino simile, se defendebat, lege ibi, et hos Nestorianos clare videbis[52]. Eutychiani, solam in CHRISTO esse naturam divinam asserebant, quasi esset phantasma de coelo lapsum, ut Marcionitae dicebant[53]. Monarchiani, ut Praxeas et Victorinus[54], deum patrem [39r] omnipoten-

47. Macédonius, évêque de Constantinople, accusé de semiarianisme, il fut déposé en 360.
48. Aèce, diacre d'Antioche, péripatétique et arien postérieur au concile de Nicée (325), fut le maître d'Eunome, évêque de Cyzique.
49. Origène (185–254) dirigea l'école catéchétique d'Alexandrie et, déposé, créa une école à Césarée. Il voyait dans le christianisme la culmination de la philosophie grecque, car, d'après lui, la pensée grecque anticipa intellectuellement ce qui serait le christianisme. Sa doctrine sur l'*apocatastase* (ou le retour de tout en Dieu) fut condamnée en 553, au concile œcuménique de Constantinople.
50. Évêque arien d'Hippone, contemporain de saint Augustin.
51. Cf. Augustin, *De haeresibus* LVIII.
52. Les Nestoriens affirmaient l'existence de deux personnes dans le Christ. Leur doctrine fut condamnée au concile d'Éphèse (431) ; elle fut l'objet des attaques de Maxence dans son œuvre *Dialogi contra Nestorianos*.
53. Les Eutychiens – monophysites qui ne reconnaissaient qu'une seule nature dans le Christ – furent condamnés au concile de Calcédonie (451). Les partisans de Marcion (hérésiarque du II^e^ siècle) opposaient au Dieu de l'Ancien Testament, démiurge créateur d'un monde imparfait, le Dieu suprême, tout bonté et providence, révélé par Jésus–Christ et connu surtout à travers l'évangile de Luc et les épîtres de Paul.
54. Praxéas, hérétique de la fin du II^e^ siècle, vécut à Carthage et à Rome ; Tertullien écrivit contre lui son *Adversus Praxean* (vers 213). Victorin l'Africain (Caius Marius Victorinus), réthoricien et théologien, polémiqua (vers 340) à Rome contre le christianisme, mais il se convertit vers 355 ; traducteur de Porphyre et de Plotin, il est considéré comme un néoplatonicien chrétien.

> tem IESUM CHRISTUM esse dicebant, et seipsum sibi sedere ad dexteram suam. Post quos Sabelliani personam et nomina CHRISTI et patris confundunt, qui et Patripas<s>iani dicti sunt, quia patrem passum credunt[55]. Alogi, non intelligentes Verbi mysterium, dicunt Ioannem mentitum esse dum dixit, Deus erat Verbum.

3.e) Dans le cinquième passage (*De Trinitatis erroribus*, livre II, p. 58v), au sujet de l'âme et de la chair :

> Nam postquam non ad mensuram dat ei Deus spiritum[56], tantum est robur spiritus eius, ut omnia quae de ipso dicuntur, supra hominem sint, et licet ipsi rem illam[57], sicut et hominem mortuam, et passam esse dicant, et sic duos mortuos et crucifixos, ego tamen cum antiquioribus dico, quod erat Deus et homo, hinc natus, inde non natus : hinc caro, inde spiritus : hinc infirmus, inde praefortis : hinc moriens, inde vivens, et demum hominem deo mixtum concedunt antiquiores, quoniam Deus homo natus est Emanuel. Tamen Deus non moritur, sed homo : anima non moritur, sed caro. Quis non deridebit illam **communicationem idiomatum**, quae facit me credere angelos Dei posse mori.

3.f) Dans le sixième passage (*De Trinitatis erroribus*, livre III, p. 76v), où l'on trouve son néologisme *deipassiani* :

> Patrem esse in homine[58] (quod ego ex verbis Magistri edoctus firmiter assero) negant aliqui, quasi hoc videatur patripas<s>ianum. Sed nescio, unde haec vanissima imaginatio sequatur : si sophistica illa **communicatio idiomatum** esset a mentibus hominum [76v] abolita, facile hic scrupulus cessaret, nam cum dico filium, carnem noto : nec dico eum qui erat in filio passum, sed filium passum. Sicut propria passio carnis est nasci, ita propria passio carnis est pati, flagellari, crucifigi, mori, et resurgere : nec aliquo modo ad spiritum illa attinent, anima etiam non moritur, sed caro. Quis tam profanus concederet, angelum in me existentem, mortuum esse quando ego moriar : et quis non fascinatus dicere audet, quod secunda illa Dei natura sit mortua, quam ridiculosa mors eius qui mortis cruciatus magis quam iste lapis non sentiat, eos ego voco Dei pas<s>ianos[59], quia Dei naturam mortuam, seu rem illam quam Dei naturam esse dicunt mortuam concedunt. Sed ego nunquam concedam aliquid mori, quod mortis dolores non patitur. Et Sabelliani dicti sunt Patripas<s>iani, quia verbi

55. Sabellius, hérésiarque du III^e^ siècle, niait la distinction des trois personnes dans la Trinité ; ainsi, pour les Sabelliens ou Patripassiens, Dieu, le Père, souffrit avec Jésus.
56. Cf. Jo 3, 34.
57. C'est à dire, *personne*.
58. C'est à dire, Jésus.
59. Neologisme construit à partir du modèle de *patripassiens* (cf. *supra*, 3d).

> oeconomiam non intelligentes[60], filium alium, quem et patrem esse dicebant, crucifixum, mortuum, et sepultum concedebant, dicentes, quod pater est caro factus : sed mirabiliter lapsi sunt, quia metaphysico modo de Verbo loquebantur, de natura eius inquirentes, quod est abusio, ut ostendam libro sequenti : et universi erroris eorum causa erat, quia philosophi erant, et unum alium filium praeter CHRISTUM faciebant, quem omnibus modis patri identificantes in hanc confusionem devenerunt. Et ut Athanasius refert, omnem patris proprietatem et nomen imaginario illi filio tribuebant. Sic arguebant, Verbum factum est caro, et Verbum est pater, ergo pater factus est caro. Sed hic paralogismus est plane sophisticus, et fallacia accidentis, cum Verbum caro fieri nihil aliud sit nisi actio divinae dispositionis, nec potest ex hoc aliud inferri potius quam ex accidentali aliqua mutatione inferri potest, quod tu efficiaris lapis, immo longe disparatior est illa, Pater est caro factus. Et visis libris sequentibus iudicabis ista esse recitatione indigna.

3.g) Finalement, dans l'œuvre *Dialogi de Trinitate* (livre I, p. A7v), lorsqu'il parle de la divinité en Christ :

> Pet. Existimo etiam Paulum ad Colossenses hanc plenitudinem notasse, quum dixit, in Christo habitare omnem plenitudinem[61]. Sed quare post adiecit de plenitudine divinitatis[62] ? Convenit ne homini habere deitatis plenitudinem ?
>
> Mich. Hoc abs te querere vellem : si divinitatem alicubi inhabitare credas, an putes eam alibi quam in homine habitare[63] ? Est profecto in homine plenitudo illa omnis, et maior quam unquam intellexerit mundus. Pro quo dicendum primo esset, qualiter omnis plenitudo legis est in Christo, nam praedicta de umbris ad hoc tendunt. Dicam ego de hac re in tractatu de circuncisione, et in tractatu de iusticia regni Christi, ubi ostendetur quomodo plenitudo et complementum legis est Christus, quod nostro seculo est scitu valde necessarium. Nam haec omnia Paulus Colossensibus inculcat contra [A7r] eos, qui argumento legis volunt nos decretis teneri, et probabilitate sermonis nobis imponere. De hac igitur plenitudine tangens Paulus, attigit etiam sublimiora, scilicet, de divinitate, quae simul cum plenitudine legis plene in Christo est, et corporaliter. Immo corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recapitulantur, et reconciliantur, scilicet, Deus et homo, coelum et terra, circuncisio et praepucium, etc. Immo corpus ipsum Christi

60. Rappelons que le mot grec οἰκονομία (et la traduction latine de Servet par *dispositio*, aussi bien que l'emprunt qu'il utilise ici, *œconomia*) signifie 'disposition', 'administration', la communication de Dieu par la parole et l'esprit.

61. Col 1, 19.

62. Cf. Col 2, 9.

63. C'est à dire, dans Jésus homme.

est corpus divinitatis, ut plane dicatur esse in eo deitas corporaliter. Ipsissimum corpus Christi est divinum et de substantia deitatis. Praeterea, ex eo quod Paulus dicit : inhabitare, probatur quid sit divinitas. Et divinitatem Rabini vocant שכיבה[64] a verbo שכנ[65] quod inhabitare significat, ergo divinitas est inhabitatio Dei. Inde etiam tabernaculum, ubi erat divinitas, vocabatur משכנ[66]. Et ad huiusmodi divinitatis rationem, iuxta legis consyderationem, se Paulus accomodat, nam vult indicare, totum illud quod fuit in lege, similiter et tabernaculi, et angelorum divinitatem fuisse umbram, et quod veritas sit in Christo. Propterea dixit : quae sunt umbra futurorum, corpus vero est Christi[67], id est, veritas ipsa est in eo, per illas umbras figurata. Sicut et Heb. 10 expressam Dei effigiem, sive εἰκόνα , quae est in Christo, distinguit ab umbris legis, in quibus non erat corporalis veritas. Hic obiter nota quod universalis ista, de omni deitatis plenitudine, non potest [A7v] iuxta philosophorum imaginationem in humanitate Christi verificari, eo quod illa secunda res[68] sit illa unita, sed tota Dei plenitudo, totus Deus pater cum universa suarum proprietatum plenitudine, quicquid Deus habet, illud plene inhabitat in hoc homine. Immo, si efficatius notes quanta res est corporalem et expressum characterem divinitatis esse Christum, cognosces plane substantialem esse in corpore Christi divinitatem, et quod vere sit ipse patri hom<o>usios[69] et consubstantialis. Talis est corporalis in substantia Christi divinitas, ut corporali oculo, et corporali manu a Ioanne videretur, et palparetur, quod Ioannes ipse non sine notabili significatione in epistola sua[70] annotavit. Illa tamen philosophorum res[71], nec videri potest, nec palpari, nec per eam corporalis divinitas ibi esse potest. Haec omnia clariora erunt inferius, ubi de substantia divinitatis Christi dicemus. Hoc unum hic et semper detestamur, quod philosophi non permittunt nobis Verbum fieri carnem, sed volunt Verbum carni uniri, et per alleosim[72], et metaphoras, et **idiomatum communicationes** omnia subsanare.

6. En guise de conclusion

Je me suis demandé, au sujet de l'emploi des termes techniques, des termes fréquents dans la langue spéculative, s'il est probable qu'un jeune penseur comme Michel Servet ait consulté des glossaires ou des lexiques spécialisés qui trans-

64. *Shekinah* ('lieu où l'on habite' ou 'ce qui habite dans un lieu').
65. *Shakan*.
66. *Mishkan* ('lieu où l'on habite').
67. Cf. Col 2, 17.
68. C'est à dire, *personne*.
69. Servet utilise la transcription du terme grec qui signifie 'de la même substance'.
70. En note marginale on lit la référence 1 Jean 1 ; il s'agit de I Jo 1, 1.
71. *Personne*.
72. Transcription à l'accusatif du mot grec ἀλλοίωσις , qui signifie 'changement', 'variation'.

mettaient le sens donné à ces termes ou expressions par la tradition philosophique médiévale. C'est vraisemblable pour une expression nettement scolastique comme *communicatio idiomatum*, que Servet critique pour ce qu'elle signifie. Une lecture de consultation – une lecture didactique – de glossaires comme ceux qui apparaissent dans les manuscrits étudiés peut offrir une exposition solide de l'expression, exposition solide même pour qui veut l'invalider, comme c'est le cas de Servet. Et, effectivement, la lecture des mss. Urb. lat. 1377 et Urb. lat. 1396 nous donne une exposition minutieuse du concept de *communicatio idiomatum* tel qu'il est compris par les philosophes du Moyen Âge et, aussi, tel qu'il a pu être transmis par des glossaires philosophiques médiévaux qui ont servi de base aux mains responsables de la copie de ces exemplaires[73]. En plus, si nous faisons un autre petit exercice de vérification par rapport aux autres mots sur lequels nous nous sommes arrêtés, nous trouvons dans les glossaries de la BAV décrits plus hauts la définition de la plupart de ces mots : *dispositio* à partir de saint Thomas, *dispensatio* spécialisé comme terme juridique, *persona* à partir d'Aristote ; tandis que le terme *œconomia* n'y apparaît pas.

Ce petit éventail d'exemples, peut-être superficiel, ne permet pas de donner des conclusions définitives. On ne doit pas écarter la possibilité qu'un jeune auteur consulte, pendant l'élaboration de ses premières œuvres – même si c'est exclusivement pour une question de temps – des glossaires comme ceux que nous avons examinés à la BAV. Ces ouvrages pouvaient lui faciliter le travail de se familiariser avec les termes. Cependant, la lecture des traités de jeunesse de Servet, qui sont le reflet d'une pensée à la fois tolérante et ferme, nous permet de déduire aisément que chez notre auteur il n'y a pas survivance ou oubli des termes ou des sens traditionnels – comme s'il s'agissait d'un mouvement résultant ou conséquence du cours du temps –, mais admission ou rejet, et tout deux volontaires, à partir d'une critique bien construite, fruit d'une réflexion philologique consciencieuse au service d'une discussion théologique vivement ressentie.

73. L'expression n'apparaît pas, par contre, dans le glossaire du ms. Vat. lat. 310. Je voudrais remercier ici M. Ignasi Baiges, professeur de Paléographie de l'Université de Barcelone, pour la lecture attentive qu'il a bien voulu faire du manuscrit du glossaire.

« Novitas mundi ». Un exemple d'utilisation du Glossaire du latin philosophique médiéval

Jean–Pierre Rothschild

1. Les usages d'un glossaire du latin philosophique médiéval

Les usages scientifiques d'une étude de lexicologie de la théologie, de la philosophie ou des sciences médiévales sont a priori les suivants :

— Recueillir l'acte de naissance d'un mot, d'une acception, saisir leur diffusion et les cheminements de celle–ci, en évaluer les fréquences.
— Apprécier, en contextes divers, la valeur exacte d'un terme rare ou difficile.
— Révéler, à l'occasion de l'emploi commun à deux textes d'un terme ou d'une acception rares, que l'un de ces textes soit la source autrement insoupçonnée de l'autre.

Ce qui paraît le plus intéressant n'est pas de relever de simples translittérations (par exemple, dans la traduction latine du *Guide des égarés* de Maïmonide faite sur l'hébreu, « misna » pour le recueil rabbinique de la Mishna), ni des créations de termes ou acceptions étroitement techniques qui sont les calques ou les substituts univoques d'un terme étranger (*ibid.*, « aggregatio » pour calquer *ḥibbur*, un ouvrage ; « Deuteronomius » pour calquer le titre *Mišnêh Tôrah*, littéralement « répétition de la Loi »[1] ; Pic de la Mirandole, *Conclusiones DCCCC*,

1. Éd. A. L. Schlossberg, *Rabbi Mosis Maimonidis liber More nebuchim…a R. Jehuda Alcharisi in linguam hebraeam translatus*, [l. I], notes de S. Scheyer, Londres 1851, ici p. 6.

« filia vocis » calquant le composé hébraïque *bat–qol*, « écho »[2]) ou l'expression délibérée d'un concept neuf, par l'importation d'un terme étranger (le célèbre « anitas » étudié par Mademoiselle d'Alverny[3]) ou encore par son calque latin (la *circumincessio* qui rend la περιχώρησις de Jean Damascène[4]).

Il paraît plus important (et plus difficile) de saisir des évolutions tacites et subtiles dans une terminologie supposée familière, et encore les échos implicites que telle discussion terminologique peut trouver chez d'autres auteurs et qui implique, au–delà des polémiques au grand jour, un plus grand nombre de prises de positions par rapport aux devanciers[5]. Tout philosophe, dès lors qu'il est en quoi que ce soit novateur, a chance de prendre des notions dans des sens un tant soit peu différents de l'usage antérieur ou plutôt, ce sont les rapports mutuels entre diverses notions qui sont modifiés : on n'entendra plus les relations entre la philosophie, la métaphysique, la théologie et l'être après Jean Duns Scot comme avant lui. La difficulté est d'apercevoir puis de suivre la trajectoire des sens nouveaux ou divers et tous les déplacements et recompositions induits. Ainsi, à l'intérieur de la grande mutation qui conduit du sens monastique de la philosophie au XII^e^ siècle à celui que le XIII^e^ siècle hérite des traductions de l'arabe[6], faut–il une étude spéciale pour démêler que la *philosophia* dont parle Maître Eckhart n'est pas celle d'Henri Suso : la première

2. B. Kieszkowski, *Giovanni Pico della Mirandola, Conclusiones sive theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae*, Genève 1973 (« Travaux d'Humanisme et Renaissance », 131), Conclusiones XLVII secundum doctrinam…Cabalistarum, 45, p. 53, « Sapientes Israhel post cessacionem prophecie per spiritum, prophetarunt per filiam vocis ».
3. M.–Th. d'Alverny, « *Aniyya–Anitas* », dans *Mélanges…Gilson*, Toronto–Paris 1959, pp. 59–91.
4. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, t. I : *Naissance du sujet*, Paris 2007 (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », n.s.), pp. 297–346, ch. IV, « L'interprétation scolastique du modèle périchorétique de l'âme » hérité d'Augustin et de Denys, les médiévaux ayant posé l'équivalence de la circumincession et de la consubstantialité. Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin sont choisis comme les exemples de l'interprétation scolastique de la solution adoptée par saint Augustin dans le *De Trinitate* pour remplacer le modèle que M. de Libera nomme « attributiviste* » du rapport de l'âme avec son objet par celui, emprunté à la théologie trinitaire et que l'on nomme, avec Jean Damascène, périchorèse, de l'immanence mutuelle des personnes.
5. Qu'on songe au petit ouvrage de K. Flasch dans lequel celui-ci s'essaie à montrer dans la polémique le ressort de l'histoire de la philosophie médiévale : *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987 ; trad. J. de Bourgknecht, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris 1992 ; le même auteur paraît à présent donner à cette vue un caractère de plus grande généralité : *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Francfort 2008 (*non vidi*).
6. G. Sontag, *Métaphysique et théologie dans les prologues de la* Lectura *et de l'*Ordinatio *(1^e^ partie) de Jean Duns Scot*, dans J.–L. Solère, Z. Kaluza (éds), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris 2002, pp. 117–128 (119–120).

est celle des Grecs et Eckhart affirme sa « coïncidence fondamentale avec la doctrine chrétienne », la seconde est celle des Pères du désert[7].

Il est en vérité fort malaisé de mesurer comme une donnée objective la nouveauté des sens conférés par un philosophe aux termes reçus, c'est souvent toute l'interprétation d'un passage, voire de la pensée de l'auteur en question qui est en jeu et qui fait l'objet de débats de spécialistes ; davantage, pour un terme–clef repéré, objet d'une savante et contradictoire exégèse (on me pardonnera de prendre hors de la latinité l'exemple de *yiḥud*, l'« unité », chez l'auteur juif d'expression arabe du XI^e^ siècle Bahya ibn Paqquda[8]), combien d'autres sont–ils obscurément renouvelés par le penseur créatif ? D'où, pour les plus illustres, une veine presque inépuisable d'études potentielles et, il faut bien l'avouer, plus ou moins utiles : ceci ou cela chez saint Thomas d'Aquin, etc. Ou pour mieux dire, un terme ne présente pas un sens, ni même une pluralité de sens assignés une fois pour toutes par les lexicographes, mais, entre ceux–ci, toutes sortes de nuances induites par le contexte proche ou élargi et instables, éventuellement, d'un texte à l'autre du même auteur, voire d'un passage à l'autre d'un même texte.

Ces généralités seront ici illustrées par l'exemple assez simple d'un terme tiré d'une traduction précoce de l'hébreu vers le latin et promis à une petite carrière philosophique.

7. R. Imbach, *Apostille à quelques exempla de Maître Eckhart et d'Henri Suso*, dans Th. Ricklin (éd.), *Exempla docent*, Paris 2006, pp. 293–305.

8. Le philologue Wilhelm Bacher, *Die "Einheit des Herzens" und die "Einheit der Handlung" bei Bachja*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 54 (18), 1910, pp. 348–351, réplique au philosophe Hermann Cohen, « Die inneren Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum », *Bericht der Lehranstalt für die Wiss. des Judentums*, Berlin 1910 : il a méconnu le sens, en hébreu post–biblique, de *yiḥud*, non « l'unité », en quoi Cohen trouvait un appui d'importance pour ses propres positions, mais « la consécration » ou, déterminé par l'arabe, « la pureté » et « la justice » dans les pensées et les actions religieuses ; Cohen répond : *Die "Einheit des Herzens" bei Bachja*, dans *MGWJ* 54 (18), 1910, pp. 481–490 : il maintient sa traduction au nom de la corrélation entre unité divine et unité du cœur humain, notion qui éclipse en retour celles qui ont pu la faire advenir ; le mot arabe lui-même a changé de sens dans ce contexte d'idées. Telle est en effet la pensée fondamentale de Bahya : « Der Geist der jüdischen Religion ist der ewige Sinn der Einheit Gottes », les *Devoirs des cœurs* ont fait de l'unité du cœur la force fondamentale de la moralité juive ; Bacher, *Zu Bachja Ibn Pakudas "Herzenpflichten"*, *ibid.*, 54 (18), 1910, pp. 730–746, prolonge la polémique : *yiḥud* a été à tort traduit par Cohen par *Einheit* au lieu de *Lauterkeit*, *Reinheit* ; il apporte les compléments demandés tout en montrant à nouveau qu'on ne peut saisir ces textes sans se référer à l'arabe.

2. *Un exemple : « novitas mundi »*

Nouveauté et ancienneté du monde (Avicenne, Maïmonide)

La notion de création s'exprime en arabe par la racine ḤDTh, rendue diversement par les traducteurs latins d'Avicenne : *accidere, advenire, coepisse, coepisse fieri, contingere, esse, fieri, incipere, incipere fieri, provenire, restaurari, succedere, venire* et les substantifs correspondants[9]. C'est le même terme qu'emploie Maïmonide (1135–1204) dans son *Guide des égarés*, écrit en arabe (vers 1190). Ses traductions, partielles et complète, en latin, au début du XIII^e^ siècle, à partir de l'hébreu de la traduction de Juda al–Ḥarizi[10], ont donné naissance à l'étrange expression de « nouveauté du monde » et à son contraire, l'« ancienneté » du monde, sans doute à partir d'un littéralisme exagéré dans la traduction ou d'une mécompréhension initiale de l'intention du texte lu en hébreu. L'affirmation contre les philosophes du caractère créé du monde est un thème bien connu du *Guide*, notamment au ch. 1 du l. II, où il est l'enjeu de la dernière des vingt–six célèbres thèses d'Aristote combattues par Maïmonide : « unam propositionem unde sequitur antiquitas mundi » (et, plus bas, « nouitas mundi ») (éd. Agostino Giustiniani[11], Paris, J. Bade, 1520, ff. XXXIXv–XLr). S'il est vrai que les notions que recouvrent ici la « nouveauté » et l'« ancienneté » ne sont rien d'autre que le caractère créé ou non créé du monde, question considérable autant que bien connue dont il n'y a pas lieu de traiter ici pour elle-même, il reste que l'emploi des termes en question mérite quelque attention car il va être une occasion de démarcation entre théologiens et artiens, et il est vrai aussi qu'il éveille, ou éveillera un jour, des harmoniques à la fois dans l'histoire de la spiritualité chrétienne et dans celle de la cosmographie ou, plus largement, de ce que l'on se permet ici d'appeler le « sentiment géographique ».

9. S. Van Riet, *Liber de philosophia prima sive scientia divina I–X. Lexiques*, Louvain-la-Neuve–Leyde 1983, n° 167, pp. 24–25.

10. Nous tenons ici pour acquis ces points maintenus par les spécialistes, en dépit des divergences sur la date précise et le lieu ; voir le bilan récent dressé par G. K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Wurtzbourg 2004, pp. 122–129. La traduction de Juda al–Ḥarizi fut ultérieurement supplantée dans le monde juif par celle de Samuel ibn Tibbon.

11. Voir en dernier lieu F. Parente, *Quelques contributions à propos de Sixte de Sienne*, dans D. Tollet (éd.), *Les Églises et le Talmud. Ce que les chrétiens savaient du judaïsme (XVI^e^–XX^e^ siècle)*, Paris 2006, pp. 57–78 (71–75 ; l'A. soutient que Giustiniani est la seule source du soi–disant savoir hébraïque du dominicain Sixte de Sienne (1520–1569), dont la *Bibliotheca sancta* contient un chapitre contre le Talmud), qui reprend la bibliographie antérieure ; prologue de l'édition du *Guide* édité dans J.–F. Maillard *et alii*, *L'Europe des humanistes. Hellénistes I*, Turnhout 1999, pp. 175–176.

Au point de départ se trouve le texte arabe, חדות אלעאלם[12] ; les traductions hébraïques des textes philosophiques arabes en général et du *Guide* en particulier portent *ḥiddush ha–ʿolam*[13] (et al–Ḥarizi, aussi son contraire *qadmut ha–ʿolam*, ar. אזלליה)[14]. Ce mot, en hébreu, s'y prêtait par l'usage de la liturgie, avec la formule, identique dans les principaux rites et donc présente à tous les esprits, de l'office du matin[15] : *ha–meḥaddesh tamid maʿaseh be–reʾshit*, « qui renouvelle chaque jour l'œuvre de la création », quoiqu'avec l'idée de réitération, la création *ex nihilo* s'exprimant par BR' (ex. : Gn 1,1), à la différence de l'élaboration d'une matière première (YṢR).

La consultation du Glossaire du latin philosophique médiéval révèle un emploi de « novitas » et « antiquitas » (rarement « novitas mundi ») aux sens de « caractère créé » ou « non créé » et suggère qu'il provient des traductions médiévales du *Guide* et fut diffusé ensuite par les utilisateurs des traductions. Parmi les fiches « antiquitas » et « antiquus », nous ne trouvons qu'une fois « antiquitas mundi », et c'est chez Guillaume d'Auvergne (*ob*. 1249), *De universo* I, 21, 614bF, qui, de façon notable, emploie conjointement les deux termes antithétiques : « in destructione antiquitatis siue aeternitatis mundi, et stabilitate novitatis ipsius ». Or Guillaume d'Auvergne est réputé le premier lecteur de la traduction latine du *Guide*. Il se pourrait donc que le néologisme sémantique en question, s'il est de son fait, lui ait été inspiré par sa propre lecture du *Guide*[16]. S'il est vrai qu'il n'a pas dû connaître tout le *Guide*, l'expression se trouve dans les chapitres traduits dans le *Liber de parabola* qu'il semble avoir utilisé[17].

12. I. EFROS, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York 1924, p. 47.

13. AL–ḤARIZI, [l. II], éd. SCHLOSSBERG, notes de S. Munk, Londres 1876, p. 5 ; SAMUEL IBN TIBBON, éd. courante, s.l.n.d., *Mōreh nebūkhīm le-ha-rab Mosheh ben Maymōn*, réimpr. Jérusalem 1960, l. II, f. 12r.

14. EFROS, *op. cit.*, pp. 105–106, qui distingue *qadmut*, « beginningless », de *niṣhut*, « eternity ».

15. *Yoṣer*.

16. « Destructio » dans le sens d'objection, réfutation, qui figure dans cette citation, est aussi caractéristique des traductions de l'arabe (qu'on songe aux célèbres titres d'al–Ghâzâli et d'Averroès : *Destructio philosophorum* et *Destructio destructionis* ; v. aussi par exemple bon nombre des occurrences relevées à l'index latin–arabe de S. VAN RIET, *Avicenna. Liber de anima seu sextus de naturalibus IV–V*, Louvain–Leyde 1968, p. 291) ; il est passé aussi dans les traductions hébraïques du Guide (סתירה) à titre d'arabisme (EFROS, *op. cit.*, p. 38–39 (סתירה), 93 (הפך) ; les deux mots hébreux sont selon lui employés indifféremment) ; voir encore GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima* 5, 1, « non est necesse ut novas destructiones circa errorem istum adducam tibi ». À en juger par les dépouillements consignés dans le Glossaire, à part les traductions elles-mêmes (celle du *Liber de definitionibus* d'Isaac Israéli, par Gérard de Crémone [XII^{e} s.], avec trois occurrences relevées dans l'éd. Muckle), Guillaume serait le premier utilisateur ; un sens assez différent, « *locus* aboutissant à une conclusion négative », apparaît en logique chez des auteurs quelque peu postérieurs : Pierre d'Espagne, Roger Bacon.

17. W. KLUXEN, *Literaturgeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*, dans *Revue de*

Il convient de considérer aussi le terme contraire, qui a pu lui-même appeler par symétrie son antagoniste. Les fiches « novitas » et « novus » recèlent une véritable discussion sur le sens de ces mots qui a quelque chance soit de faire écho à leur introduction dans cette acception particulière, soit au contraire d'en expliquer le choix. Les fiches « innovatio, innovare » ne donnent guère plus mais il faut noter la *Summa fr. Alexandri* (mi–XIII^{e} s.), «In ipso [Deo] nihil accidit innovationis, sed quidquid innovationis ibi est, accidit circa creaturas » (II, 1, n° 459, II ad I, p. 597b), où « innovation » paraît bien se confondre avec « commencer » et n'appartient qu'aux créatures mais non au Créateur ; or, cette somme est attribuée à, ou du moins mise en relation avec, Jean de la Rochelle, lui-même, semble–t–il, un des utilisateurs précoces du *Liber de parabola*[18].

La question se pose évidemment si le terme en question se trouve non seulement dans le texte tardif latin du *Guide* édité par Giustiniani, consulté d'abord par commodité, mais aussi dans le texte que les spécialistes croient avoir été effectivement utilisé par Guillaume et par la *Summa*, à savoir le *Liber de parabola*. Celui-ci est conservé dans le ms. de Paris, Bibliothèque de l'Université 601, ff. 1–16, avec un prologue original occupant les ff. 1ra–3vb suivi d'une traduction du l. III, ch. 29–30 et 32–49. Nous lisons au f. 4ra, l. 4–3 avant la fin : « credebant quod mundus erat antiquus »[19] ; f. 4rb, l. 29–30, « et quod seculum per ipsum [Deum] renovatum est »[20]. Le terme se trouve encore vers la fin du chapitre 32 (deux fois[21]) et peu après le début du chapitre 43[22]. Le couple « antiquus\renovatio/-ri/ novitas », l'un appelant l'autre, était bien présent dans le texte qu'on suppose lu par Guillaume d'Auvergne et Jean de la Rochelle, et même, en un nombre suffisant d'occurrences où la notion est donnée

théologie ancienne et médiévale 21 (1954), pp. 23–50 ; J.–P. Rothschild, *Philosophie (gréco–arabe), "philosophie" de la Loi, d'après les sources juives médiévales, dans la littérature latine : un bilan provisoire*, dans *Medioevo* 23 (1997), pp. 473–513 (489–501).

18. Hasselhoff, *op. cit.*, pp. 72, 318.

19. Cf. *Guide des égarés*, trad. fr. S. Munk, rééd. Paris 1981, t. III, ch. 29, p. 222, « les Sabiens admettaient l'éternité du monde » ; v. aussi f. 4rb, l. 20 et l. 22–23 (« mundum antiquum ») et Munk, t. III, p. 225, l. 10 et p. 226, l. 1.

20. Cf. Munk, t. III, ch. 29, p. 226, « et la création du monde par ce même Dieu ».

21. F. 6ra, l. 36–38 : « uolo dicere credere sapientiam ueram scilicet renouacione (sic) mundi ; et iam scis tu quod radix diei sabbati fuit ut corroboraretur fides nouitas (sic) mundi » et Munk, t. III, p. 260, « je veux dire (qu'il s'agit) d'abord des plus hautes vérités de la foi, comme la nouveauté du monde ; car tu sais que la loi du Sabbat nous a été prescrite surtout pour consolider ce principe fondamental ». Le « novitas mundi », qui n'a pas son pendant dans la traduction Munk ni dans le texte latin de Giustiniani (c'est, pour lui, le ch. 33 ; f. XCIIIv, l. 10–14 du bas) a chance d'être une interpolation du copiste ou d'un lecteur antérieur et nous confirme que « renovatio » du *Liber* s'entendait bien dès ce moment–là comme synonyme de « novitas ».

22. F. 11rb, l. 17 « fides renouacionis mundi » et Munk, t. III, p. 340, « on a voulu perpétuer dans les générations une grande et très–importante doctrine, celle de la *nouveauté du monde* ».

comme d'importance décisive pour qu'on admette qu'elle ait pu frapper des lecteurs comme eux, même s'ils n'ont pas eu connaissance de la vingt–sixième proposition contestée d'Aristote, *Guide*, l. II, ch. 1, ou encore, de l'indication des motifs du sabbat en II, 31.

Un terme inadéquat : « renovatio »

Nous venons de relever, parmi sept occurrences des notions d'« antiquité » et de « nouveauté » du monde dans le *Liber de parabola*, trois emplois de « renovari » et « renovatio ». S'il est notable que le Glossaire signale « renovatio » dans la *Summa fr. Alexandri* et chez Guillaume d'Auvergne, il ne l'est pas moins qu'il n'y ait pas le sens de « nouveauté » : *Summa* II, 1 : « Hoc potest […] attendi […] ut post istum mundum sit alius mundus et ita semper fit renovatio » ; Guillaume, *De universo*, *Opera omnia*, t. I, II, 37, p. 740b G–H « de reliqua parte universi corporei […] an et ipsa renovationem et meliorationem receptura sit », où l'auteur de la fiche note à juste titre : « Souvent mentionnée et jamais définie la *renovatio* est la transformation que subiront les êtres pour entrer dans le *saeculum alterum*, recevoir leur *status (quem) habiturus est tunc* ». D'où chez Richard de Mediavilla le sens de « recréation par le baptême » : *In Sent.* II, d. 21, a. 3, q. 3, ad 3, éd. Brescia, 1591, t. II, p. 269a : « Renouari enim vocat iterum nouum fieri per lauacrum regenerationis, id est per baptismum ». D'autres emplois, en contexte purement physique, signifient un quelconque renouvellement, ainsi chez Jean de Sècheville, *De principiis naturae*, III, éd. Giguère, p. 158, l. 11[–15][23] : « Ex malitia privationis relinquitur in materie generabilium et corruptibilium appetitus renovationis secundum formam […] et quod renovatur secundum formam necessario amittit primam formam », etc. ; ou, chez Roger Bacon, un simple « changement » : *In Physicam* VIII, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, t. XIII, p. 370, l. 22 : « In ipso (i. e. in prima causa) nulla est dispositionum renovatio, set si de ipso non creante factus esset creans, in eo facta esset alicujus dispositionis renovatio ».

Si c'est donc bien à travers le *Liber de parabola*, plutôt que par une autre traduction du *Guide des égarés*, que la *Summa fratris Alexandri* et Guillaume d'Auvergne ont eu accès à la formule de « nouveauté = création du monde », ç'aura été soit d'après les mots d'« antiquus » et de « novitas » plutôt que de « renovatio », terme inadéquat en l'occurrence, soit parce qu'ils auront retrouvé eux-mêmes[24] l'intention du terme hébreu (et arabe avant lui) derrière le « renovatio » inapproprié.

23. R.–M. Giguère, *Jean de Sècheville, De principiis naturae*, Montréal–Paris 1956.

24. Comme l'a fait le probable interpolateur de « novitas mundi » (v. supra, n. 21) ; Giustiniani à son tour emploiera à chaque fois « novitas » : ch. 29 (30 pour lui), f. XCv, l. 36–37 ; ch. 32 (33), f. XCIIIv, l. 14 du bas ; ch. 43 (44), f. CIr, l. 9.

Un terme inadéquat : « innovatio »

Outre la *Summa fr. Alexandri*, le Glossaire relève ce terme chez Jean Quidort (ca 1255–1306), *In Sent.*, éd. Müller, p. 8, l. 116, qui offre une intéressante métaphore : « res permanentes sunt in continuo fluxu et fieri, sed absque innovatione et inveteratione, sed res successivae cum innovatione continua et inveteratione » (« innovatio » et « inveteratio » sont ici jeunesse et vieillesse, états contigus à génération et corruption). « Et ponunt exemplum de aqua quae continue scaturit a fonte et hoc cum innovatione, et de radio qui continue fluit a sole et tamen sine innovatione, quia idem radius semper manet », distinguant ainsi une permanence par renouvellement d'une permanence par fixité. Siger de Brabant, *Qu. in Metaph.* III, 7, « Patet in motu quod in ipso est innovatio, et est nichilominus sempiternus »[25], où le terme paraît avoir le même sens que l'adjectif « novus » dont nous verrons plus loin l'emploi chez lui ; deux références à l'*In De anima* de Thaddée de Parme (début du XIV^e^ s.) : « Omne quod nunc movet et prius non movebat, videtur esse facta aliqua innovatio » ; et « Quod nunc movet quod prius non movebat, videtur habere aliquam innovationem » ; une fiche annonce, sous le nom d'Hugo Ripelin, *Compendium theologicae veritatis*, VII, xv, 139a, une « Innovatio (mundi) », mais ce ne sont pas les mots du texte cité : « Innovatio erit pulchrioris formae inductio […] innovatio est caelorum a statu veteri in statum novum commutatio, et hoc per cessationem a motu » : il s'agirait donc là non d'une création, mais d'un progrès (sens déjà attesté, selon le glossaire, chez Richard de Saint–Victor), et ce sens excède notre enquête.

« Novitas » des théologiens et « novitas » des artiens

Le *Catholicon* de Jean de Gênes (*ob.* 1298) donne pour « novus » les sens de « recens, non vetustus, in principio sui » (cette première définition reprise mot à mot d'Hugution de Pise (*ob.* 1210), *Magnae derivationes*[26]) et de « quandoque inusitatus quandoque magnus ». Après cette première référence à des glossaires, dont la position en tête semble délibérée, l'ordre des fiches suivantes du Glossaire ne semble obéir à nul dessein reconnaissable et nous restituons simplement nous-même un ordre chronologique approximatif, tout en croyant distinguer deux emplois du mot.

On lit chez le théologien Gilbert de la Porrée (*ob.* 1154), *Expos. Boethii contra Eutychen et Nestorium* ([éd. N.–M. Häring,] *AHDLMA* 21 (1954) pp. 241–357

25. W. Dunphy, *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Münich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, Louvain-la-Neuve 1981 (« Philosophes médiévaux », 24), p. 97, l. 16–17.

26. Cité par le Glossaire d'après le ms. Paris, BN(F), lat. 7622, f. 90rb.

[325]) : « Quidam mentiti s[u]nt carnem ejus [scil., Christi] noviter esse formatam » et le commentaire donné en français sur la fiche indique à juste titre « *Noviter* par création du néant, par miracle – s'oppose à la *generatio* normale ».

Le deuxième auteur dont les références intéressent cette discussion, chronologiquement, est à nouveau un théologien, déjà rencontré, Guillaume d'Auvergne : *De Trinitate*, 10, p. 15a : « Dicemus quia aut est aliquid novum aut omnia sunt aeterna. Novae certe permutationes aut nihil est tempus aut motus (?) […] Hoc ergo vocamus novum quod prius non erat et modo est » ; la référence est tacitement aux *Opera omnia*, Paris, L. Billaine, 1674, t. II, f. 15a. Nous lisons dans l'éd. plus récente de B. Switalski, *William of Auvergne, De Trinitate*, Toronto, 1976, p. 71, l. 15–18 et p. 72, l. 25–26 : « […] dicemus, quia aut aliquid est novum aut omnia sunt aeterna. Si omnia aeterna, tunc nihil est generatio et corruptio et ceterae permutationes, nihil est tempus aut motus […] hoc enim vocamus novum quod prius non erat, et modo est ». L'apparat critique nous apprend qu'une omission, commune à divers témoins, avait défiguré le premier passage dans l'édition ancienne citée par le Glossaire. Nous constatons en outre, par l'*index rerum* en fin de volume, que le terme « novum » apparaît d'autres fois dans cet ouvrage.

Le même auteur est encore cité pour le *De universo*, I, 2, *Opera omnia*, t. I, p. 693bB : « Novum […] intelligo quod coepit, quare si nihil est novum eorum quae sunt, erunt omnia aeterna, id est sine initio existendi » et I, 3, 16, p. 780bH où il emploie, cette fois, « novitas » : « Novitas autem procul est ab ipso [Creatore] in parte ista. Hoc est propter duo status vel duas conditiones, quas habet intellectus et intentio novitatis […] esse scil. et non fuisse ».

Saint Bonaventure (1217/21–1274), *In Sent*. II, dist. 15, dub. 4, note une contradiction entre le Lombard (« Novam creaturam facere cessavit ») et Jérémie 30, 22 « Novum faciet Dominus super terram » et l'Ép. aux Galates 6, 15, « In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura » et s'emploie à y répondre en distinguant la nouveauté de l'hexaemeron et la production de choses sans modèles ; tous les modèles furent donnés dans les six jours, et l'on peut dire depuis avec l'Ecclésiaste 1, 10 : « nihil sub sole novum » ; quant à la « production du Christ », elle ne contredit pas à l'arrêt de l'œuvre créatrice de l'univers, puisqu'elle en excède la complétude et est œuvre de pure grâce, à ce titre méritant d'être appelée nouvelle[27].

Il en va autrement chez les artiens. Boèce de Dacie (*ob*. 1277) écrit dans le *De summo bono* : « cum quaedam in mundo sint entia nova, et unum novum non potest esse causa sufficiens alterius novi, ut ex se patet » ([éd. M. Grabmann,] *AHDLMA* 6 (1931) p. 305, l. 13), ce qui s'éclaire davantage à la lumière

27. *Opera omnia*, t. II, Quaracchi 1885, p. 390.

des *Quaestiones naturales de aeternitate mundi*, éd. G. Sajó[28], p. 89, « l. 1 » (scil., l. 161–164) : « Illud est aeternum, quod non habet ante se aliquam durationem : omne enim novum habet ante se aliquam durationem » et ibid., p. 85, l. 62–[65] : « Omne illud, quod habet esse post non–esse, illud est novum […] [cum] novum et aeternum non se compaci[a]ntur in eodem » [l'auteur de la fiche, qui a aménagé la citation en supprimant le « cum » de la dernière proposition et conséquemment mis l'indicatif (« compaciuntur »), ajoute : « définition à la base des controverses dites "Averroïstes" sur la Création ». Boèce de Dacie propose plus loin de distinguer deux sens, celui qu'avait donné auparavant Guillaume d'Auvergne et celui de nouveauté dans le temps, mais pour ne retenir que le second : « Dico quod aliquid potest dici novum duobus modis : aut quia est, cum prius non esset, sed habendo esse post suum contradictorium […] et tale novum non oportet esse in tempore. Alio modo potest dici novum quia in aliqua parte durationis in qua est, habet esse, et [et : n'est pas dans l'éd.] in alia parte non–esse. Et omne novum qui (?) [éd. : omne quod sic] novum est, necessarium [? éd. : –rio] est in tempore, quia sola duratio quae partes habet, tempus est » [ibid., p. 113, l. 823–(833)] ; la fiche en question non seulement aménage la ponctuation de l'éditeur, que nous avons restituée, mais encore commet plusieurs erreurs. L'*index nominum* d'un autre volume des *Boethii Daci opera* publié ultérieurement par le même éditeur[29] et non dépouillé pour le Glossaire, nous apprend que ses autres œuvres confirment sa préférence : *S. l. Physicorum*, I, q. 29b, p. 185, l. 126–p. 186, l. 131 : « omnis transmutatio ex privatione est, quae subiectum praesupponit in quo est, et ita transmutatio omnis subiectum requirit […] eius factio non potest esse nova, quia nulla novitas est possibilis nisi per transmutationem. Si enim omnia essent in eadem dispositione semper, nullum novum fuisset », etc., notamment la question suivante, « Utrum materia prima sit facta de novo » (ibid., p. 186–188), où la réponse est négative ; III, q. 12a, p. 275–276, l. 7–8 : « novitas omnis per motum fit : de quibus enim negatur motus, negatur omnis novitas ».

28. G. Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie, De mundi aeternitate, texte inédit avec une introduction critique. Avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant Super VI° Metaphysicae*, Budapest 1954 ; texte latin rééd. in N. G. Green–Pedersen (éd.), *Boethii Daci opera. Topica–Opuscula*, « voluminis VI » pars II, Copenhague 1986, p. 335–366 (Corpus philosophorum Danicorum medii aevi, 6).

29. G. Sajó (éd.), *Boethii Daci opera. Quaestiones de generatione et corruptione–Quaestiones super libros Physicorum*, « voluminis V » pars I et pars II, Copenhague 1972 (Corpus philosophorum Danicorum medii aevi, 5).

Siger de Brabant : la diversité des emplois de « novus »

Son confrère artien Siger de Brabant (ca 1240–1284) n'en juge pas autrement que Boèce de Dacie, mais il convient de distinguer, parmi les références fournies par le glossaire, celles où il s'exprime en artien, celles où, en contexte théologique, il démarque un autre auteur, celles enfin où il rapporte une position adverse avant de la réfuter.

1. « III Metaph., q. 16, p. 144, l. 71 »[30] : « Novum oportet pendere ex novo mediante sempiterno, quia illud novum reducitur in dispositionem alicuius stellae vel aliquarum stellarum tamquam [éd. Dunphy : in] causam novam, et illud reduceretur [éd. Dunphy : reducetur] in Primum » ;

2. « De aet. mundi I, 30 » (citation indirecte [!] d'après L. H. Kendzierski, *Eternal Matter and Form in Siger of Brabant*, dans *The Modern Schoolman* 32 (1955) p. 236) : « Species illa nova est et esse incipit cum penitus non praefuisset ».

3. « De causis , *AFP* 36, 1966, p. 248 »[31] : « Et quod arguitur quod nihil est novum ens cum prius non esset ens sine transmutatione, dicendum quod hoc falsum est. Potest enim aliquid esse novum non facta mutatione ad esse eius, si tamen ens inveniatur esse ens de novo ex aliquo suo principio absque hoc quod ab aliqua causa inveniatur fieri seu ad esse transmutari »[32].

4. « In 3m De anima, Merton Coll. 292, f. 258(?)ra. Cité par G. Da Palma in *Collect. Francisc.* 25 (1955), p. 408 » : « sed ista causa novitatis non est nisi transmutatio in agente et patiente illo quod debet esse de novo factum ».

5. Il faut y joindre l'emploi d'« innovatio » dans un passage cité plus haut : *Metaph*. III, 7, « Patet in motu quod in ipso est innovatio, et est nichilominus sempiternus ».

La première citation est peu intelligible faute d'un contexte suffisant : « Nonne oportet quod novum vadat in causam sempiternam ? Quia, si des

30. Il s'agit de l'éd. de C. A. Graiff, *Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique. Texte inédit*, Louvain 1948 (Philosophes médiévaux, 1), p. 144, l. 71–74.

31. Il s'agit de la q. 20, « Utrum possibile sit aliquid creari », dans A. Dondaine, L. J. Bataillon, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, dans *Archivum fratrum praedicatorum* 36 (1966), pp. 153–261.

32. *Ibid.*, repris dans l'édition complète des questions par A. Marlasca, *Les Quaestiones super Librum de causis de Siger de Brabant. Édition critique*, Louvain–Paris 1972 (Philosophes médiévaux, 12), pp. 88–89.

causam novam et non sempiternam, tu non habes causam sufficientem, quia novum non potest pendere ex principio novo, nec ex principio incorruptibili immediate ; ergo oportet quod mediante mobili pendeat a sempiterno. Et novum oportet, etc. »[33]. Il s'agit de la nouveauté dans le monde sublunaire, qui ne peut dépendre directement du premier principe incorruptible (car elle serait incorruptible à son tour), ni d'un principe lui-même nouveau, qui renverrait à un autre, etc., qui doit donc dépendre d'une cause éternelle engendrée par le Principe incorruptible : donc, de la nouveauté en physique.

Il en va de même de la deuxième citation. Nous lisons, dans le prologue du traité : « Species illa, cuius quodlibet individuum esse incepit cum non praefuisset [incise que la réf. du Glossaire ignorait], nova est et esse incepit, cum penitus et universaliter [et u. : ne figurait pas dans la fiche du Glossaire] non praefuisset [...] sic declaratur : species nec esse nec causari habet nisi in singulari vel singularibus ; si ergo quodlibet individuum specierum generabilium et corruptibilium causatum est cum non praefuisset, et species ipsorum, ut videtur, talis erit. Secundo potest formari ratio iam dicta in modo quo ab aliquibus formatur sic. Universalia, sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem omne ens est a Deo causatum. Cum igitur homo sit causatum a Deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinato individuo in esse exierit, sicut caelum et quaelibet alia a Deo causata. Quod si homo non habet individuum sempiternum, sicut est hoc caelum sensibile secundum philosophos, tunc species humana erit a Deo causata sic, quod esse incepit cum penitus non praefuisset »[34]. Ce développement est important ici : la *species* n'existe que dans les individus ; si ceux–ci ont un commencement, l'espèce aussi ; l'on est ici dans un monde de génération et de corruption, donc pas de création *ex nihilo*, étant cependant posé que toute existence vient de Dieu – c'est-à-dire, est quelque chose de plus que le simple produit de l'existant antérieur et de règles de transformation. Mais telle n'est pas la position de Siger, qui n'accepte pas que la *species* ne puisse avoir été créée éternelle par Dieu, indépendamment de la création effective d'un individu : « mirandum est de sic arguentibus. Cum enim velint arguere speciem humanam incepisse per eius factionem, et non sit per se facta, sed factione individui, ut fatentur, ad ostensionem suae intentionis deberent declarare non esse generatum individuum ante individuum in infinitum. Hoc autem non ostendunt,

33. Dunphy, *ed. cit.*, pp. 135, l. 60–p. 136, l. 67 ; cf. A. Maurer, *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Louvain-la-Neuve 1983 (Philosophes médiévaux, 25), p. 114, l. 25 sqq., où apparaît aussi le terme de « novus ».

34. B. Bazán, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi. Édition critique*, Louvain–Paris 1972 (Philosophes médiévaux, 13), Introduction, p. 113, l. 12–p. 114, l. 31.

sed unum falsum supponunt : quod species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et aeterno, sicut species caeli facta est aeterna. Et cum in individuis hominis nullum aeternum inveniant, totam speciem incepisse cum penitus non praefuisset demonstrasse putant, frivola ratione decepti »[35]. Siger a donc repris le terme de « novus » de manière polémique, l'attribuant à un adversaire qu'il combat, «ponentem quod species humana nova est et esse incepit cum penitus non praefuisset », ce qui sonne comme un langage théologiquement orienté. Quant à sa propre définition de « novus », elle apparaît lorsqu'il s'exprime pour son compte au ch. IV : « ens in potentia non est sempiternum nisi cum accipitur ut in prima materia. Acceptum enim in propria materia, secundum quam aliquid proprie dicitur esse in potentia, ut docetur dicto *nono Metaphysicae*, novum est, nisi fuerit secundum speciem acceptum. Sicut enim nihil generatum corruptibile est tempore infinito, ita nihil generabile non genitum est tempore infinito, cum generabile fuerit acceptum ut in materia propria et loco generationi propinquo, ut dicit Commentator super *primum De caelo* »[36] : le « novus », pour lui comme pour Boèce de Dacie, suppose une matière première préexistante.

Selon la troisième citation, la nouveauté est possible autrement que par transformation, à savoir par l'action d'un principe spécifique sans opération ou transformation due à quelque cause. Siger répond ici à un argument contre la question : « Nihil implicans in se contradictionem possibile est esse. Creatio est huiusmodi. Ergo non potest esse. Probatio minoris : unde per creationem ponitur esse aliquod novum factum et novum verum, ponitur apud creationem esse mutatio quaedam, etc. »[37]. La création ne relève pas d'un changement ou d'une action produits par autre chose mais d'une relation de dépendance par rapport au premier principe. Il s'agit donc ici, semble-t-il, dans le contexte particulier du *Liber de causis*, de l'assomption, de la part de l'artiste, du sens théologique (ici : métaphysique) de « novus ». De fait, M. Marlasca[38] donne cette question pour étroitement dépendante de saint Thomas, *Summa theologiae* I, q. 45.

Elle aussi, la quatrième citation fournit un contexte trop concis et c'est toute la question, relativement brève[39] et dans laquelle l'adjectif « novus » est récurrent, qu'il convient de prendre en considération. « Novum factum » s'oppose là à « factum aeternum » : l'intellect est créé mais, créé par la Cause première, il doit l'être de toute éternité puisque le contraire supposerait un changement en

35. *Ibid.* ; fin du ch. II, p. 119, l. 48–p. 120, l. 57.
36. *Ibid.*, p. 135, l. 42–50.
37. Éd. Marlasca, p. 84, sixième argument.
38. Éd. cit., p. 22, n. 26.
39. Bazán, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima*, *ed. cit.*, pp. 4–8.

elle, ce qui est impossible. Toutefois, la Cause première peut vouloir de toute éternité qu'un intellect soit créé à tel moment : ainsi, l'intellect « non habet < per > naturam propriam quod habeat esse factum de novo, sed exigit quod sit factum aeternum »[40] ; mais, la Cause première agissant « forma suae voluntatis », son action « de novo » ne suppose pas qu'elle change[41] ; ce passage jette peut–être quelque lumière sur la « relation au premier principe » dont il était question plus haut à propos de la qu. 20 sur le *De causis*.

Enfin, la cinquième citation, même restituée dans un contexte plus large, est peu claire ; il s'agit encore des rapports de la perpétuité, de la causalité et de la nouveauté[42].

Gilles d'Orléans (XIII^e^ s.) paraît résoudre autrement la difficulté (« In Ethicam, q. 25, éd. 1947–8, p. 274, l. 4 ») : « Novitas in effectu arguit novitatem in causam proximam et haec novitas non cadit in causam primam immediate », une nouveauté dans l'effet s'explique par une nouveauté dans la cause prochaine mais non dans la Cause première (mais comment s'explique, à son tour, la nouveauté dans la cause prochaine ?).

C'est en se référant à la même discussion que Jacques de Douai (fl. 1275), « *De anima* III q. 4 p. 245, l. 7 » fait état de « Multa substantia nova et facta de novo que non sunt facta per transmutationem […] sed […] sine transmutatione ».

Gilles de Rome (1247–1316), quand il écrit en tant que physicien, se réfère encore à la même discussion (« *Gen. corr.*, II, II, 338b 19 50va ») : « Hoc enim oportet, si motus universaliter est novus, quod universaliter ante omnem motum sit motus, cum [concessif, sans doute] non sit impossibile esse novitatem absque transmutatione praecedente ».

Henri Bate (1246–post 1310) suit Boèce de Dacie en indiquant et sa source et, – lui-même théologien et physicien –, en posant les limites dans lesquelles la définition s'applique : « Nihil novum in natura sine motu et transmutatione fit sive producitur, ut patet vj et viij Physicorum » (*Speculum divinorum et quorundam naturalium*, I, 2, éd. G. Wallerand, Louvain, 1931, p. 50) : cela est vrai « dans la nature », mais lorsqu'on considère la création, on se place hors d'elle. Il y aurait donc bien une définition des physiciens et une autre, des théologiens.

Commentant les Sentences, l. II, d. 1, a. 4, q. 4 concl. (et donc faisant œuvre de théologien) Richard de Mediavilla (ca 1249–1302) semblait bien poser le di-

40. *Ibid.*, p. 7, l. 89–90.

41. *Ibid.*, p. 8, l. 100–106.

42. Éd. Dunphy, p. 97, l. 15–18 : « quamvis aliquid sit sempiternum et fiat innovatio in ipso, hoc non tollit quin sit causata : sicut patet in motu, quod in ipso est innovatio et est nihilominus sempiternus ; sed in sempiternis nihil est ibi innovationis », que l'on peut s'efforcer de comprendre en distinguant encore « *fiat* innovatio », « elle advient » et « nihil *est* ibi innovationis », « elle n'y est pas a priori ». L'éd. Graiff présente le même texte ; la recension éditée par Maurer ne comporte pas ce passage.

lemme dans les termes maïmonidiens : « Novitas enim repugnat aeternae durationi » (Brescia, 1591, p. 18a) ; mais, cette fois, le contexte fourni par le Glossaire est un peu court.

Maître Eckhart : la perpétuelle nouveauté divine

Il nous reste, avec le Glossaire, à faire état de Maître Eckhart. Il est à noter qu'il est lui aussi un grand lecteur et utilisateur de Maïmonide[43]. Selon M. Yossef Schwartz, il a manifesté un intérêt pour Maïmonide sans précédent parmi les scolastiques latins, qui tranche en particulier sur la pratique de l'ordre dominicain qui s'y intéressait de moins en moins depuis saint Thomas. La réception de Maïmonide par la haute scolastique (années 1240–1280) est le fait de théologiens, pour l'essentiel dominicains, aristotéliciens à la recherche d'un accord entre Aristote et la foi et qui sélectionnèrent les chapitres du *Guide* portant sur la « nouveauté du monde », les preuves de l'existence de Dieu, la prophétie, la providence, la survie de l'âme et les raisons des commandements. Dans la deuxième décennie du XIV^e^ s., Eckhart ne s'intéresse guère à ces sujets mais plutôt aux attributs négatifs, à l'unité divine, à l'exégèse et à des sujets d'anthropologie et d'éthique. Il le fait surtout en contexte exégétique et dans les parties tardives de l'*Opus tripartitum*[44]. Les références sont nombreuses et disposées à des points–clefs dans l'ouvrage ; elles expriment, selon M. Schwartz, une véritable empathie, à la différence de celles de saint Thomas d'Aquin, généralement critiques. Paradoxe apparent, puisque l'auteur juif passe pour aristotélicien et ultra–rationaliste et Eckhart, pour un mystique radical néoplatonisant. Mais ils ont en commun un théocentrisme qui a pour conséquence une piété sans concessions. En même temps, et bien qu'Eckhart, homme de son temps, se montre moins élitiste que Maïmonide, l'un et l'autre sont intellectualistes et en subissent le reproche. Il arrive à Eckhart, libre interprète, de radicaliser les positions de Maïmonide (ainsi, dans le commentaire de la Genèse, lorsqu'il attribue tout mouvement, et non seulement celui du vent, à Dieu), ou d'occuper une position intermédiaire entre Maïmonide et saint

43. K. Ruh, *Neoplatonische Quellen Meister Eckharts*, dans C. Brinker *et alii* (éds), *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität für Alois M. Haas zum 60. Geburtstag*, Berne, etc., P. Lang, 1995, pp. 317–352 (340–350 pour Maïmonide). En dernier lieu, Y. Schwartz, *«To Thee is silence praise» : Meister Eckhart's reading in Maimonides' Guide of the Perplexed* (en hébreu), Tel Aviv, Am Oved, 2002.

44. Comme l'avait noté E. Reffke, *Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938), pp. 19–95 et comme les découvertes postérieures regardant la chronologie de l'ouvrage (en particulier d'après le ms. *L*) permettent de le préciser, si l'on considère le « second » commentaire de la Genèse comme plus ancien que le « premier » et si l'on date aussi plus haut le commentaire de Jean.

Thomas (comme sur les relations entre la connaissance que l'homme atteint naturellement et celle qui lui est donnée par la grâce de Dieu et la révélation).

Le Glossaire cite les textes suivants d'Eckhart : « Deus qui semper operatur et semper est, novus est. Ideo novum est omne ens, inquantum a Deo est et a nullo alio habet novitatem » (*Serm.* XV. 2, 157[45]), où « novus » est appelé par le passage commenté, Rom 6, 4 « in novitate vitae ambulemus ». Ici, Eckhart franchit un pas supplémentaire dans l'emploi du terme maïmonidien, se montrant plus « maïmonidien » que Maïmonide lui-même : si nous supposons qu'il a pour point de départ Maïmonide, il faut lire cette phrase en en renversant l'ordre des propositions : est « nouveau » ce qui ne procède que de l'action de Dieu (Maïmonide) ; par suite, Dieu, qui agit et qui est toujours, est [le] « nouveau » [par essence, source de toute nouveauté]. Plus haut dans le même sermon, Eckhart marquait que la notion de nouveauté n'opère pas dans la nature (point de vue habituel des théologiens, comme on l'a vu) : « Natura non facit rem totam nisi ex materia, tum ergo, quia non totam rem, tum quia ex materia veteri non fit novum » (XV. 2, 156[46]).

Au–delà du Glossaire : Aristote, les poètes antiques, les Pères, les Sentences, Albert le Grand, Thomas d'Aquin

La divergence, que les fiches du Glossaire ont permis d'observer, entre les théologiens et les artiens à propos de l'emploi du mot « novus » s'explique par des sources elles-mêmes non incluses dans le Glossaire. Les artiens s'appuient sur Aristote, *Phys.* VIII, 6, 259b32–260a1 et *Métaph.* XII, 8, 1073a23 sqq. : « omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum, sed factum aeternum » ; parce que (Phys. VIII, 1, 251a16–23 ; 6, 260a11–19) « omne agens faciens de novo est transmutatum », et que la Cause première ne pourrait changer.

À en juger par les données figurant au Glossaire, il semblerait que la « novitas mundi » des théologiens n'ait pas d'autre précédent médiéval que Guillaume d'Auvergne et la *Summa fratris Alexandri*, dont nous avons formé l'hypothèse qu'ils dépendaient eux-mêmes de Maïmonide. Quelques recherches complémentaires conduisent à nuancer cette observation :

Il est vrai que la formule ne se trouve ni expressément ni en germe dans la Bible et dans la Glose ordinaire. Si elle apparaît chez un poète classique, c'est dans un sens assez éloigné de celui que l'on trouvera chez Maïmonide et

45. E. Benz, B. Decker, J. Koch (éds), *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*, t. IV/2, Stuttgart–Berlin 1938, p. 149, l. 9–10. Les mots « novus est » sont il est vrai restitués, avec pour appui le commentaire de la Sagesse, 161 : « deus est semper novus, semper gignit, semper creat, semper operatur, non veterascit, non praeterit et recedit, sed semper operatur et operando innovat operata ».

46. *Ibid.*, p. 148, l. 5–6.

chez les scolastiques : lorsque Lucrèce, *De rerum natura*, parle de la « novitas mundi », il entend la jeunesse du monde comme une sorte d'âge d'or ou, pour mieux dire, de printemps, incapable d'excès quoique fruste : l. V, vv. 818–819 :

> At novitas mundi nec frigora dura ciebat
> Nec nimios aestus nec magnis viribus auras.

(Mais la jeunesse du monde ne suscitait ni froids rigoureux, ni chaleurs excessives, ni vents violents).
vv. 942–944 :

> Multaque praeterea novitas tum florida mundi
> Pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla[47].

(En outre, la jeunesse du monde dans sa fleur portait alors maints rudes pâturages, qui suffisaient aux pauvres mortels).

L'œuvre de Lucrèce n'a guère été connue avant la redécouverte d'un manuscrit complet par le Pogge au début du XV^e^ s. Il n'en reste pas moins que la formule a pu être connue à travers des florilèges et que le précédent lucrétien a pu servir à acclimater en l'autorisant le calque de l'hébreu, autrement d'une étrangeté quelque peu barbare.

L' « ancienneté du monde », mais exprimée par un autre terme (« senectus » et non « antiquitas »), a un appui littéraire plus répandu au moyen âge : saint Augustin, *Serm.* 81, 8, *PL* 38, 505–506 : «Miraris quia deficit mundus ? Mirare quia senuit mundus [...] senuit mundus ; pressuris plenus est [...] quia erat utique Christus in ipsius mundi senectute venturus. Venit cum omnia veterascerent, et novum te fecit [...] perit mundus, senescit mundus, deficit mundus, laborat anhelitu senectutis » ; cette fois encore, le sens n'est pas le même, le vieux monde de l'évêque d'Hippone n'étant pas un monde incréé mais un monde exténué et parvenu d'ailleurs (voir la fin de la *Cité de Dieu*, XXII,30) à la fin de son sixième âge et à la veille de son sabbat ; on ne saurait exclure que la reprise de l'expression ne s'accompagne en latin d'un soupçon de polémique : le monde « vieux », dans l'une et l'autre interprétation, c'est le monde qui ignore la foi et la « novitas » (« novum te fecit ») qu'elle comporte. En tout cas, la « nouveauté du monde » connaît inévitablement en latin une résonance spécifiquement chrétienne, communiquée par la nouveauté du Christ[48], que

47. Éd. J. Martin, Leipzig 1969, pp. 204 et 209 (Bibliotheca scriptorum et graecorum Teubneriana).
48. Sur la καινότης radicale de l'événement chrétien, voir aussi R. Brague, *La sagesse du monde*, Paris 1999, p. 181 ; une tentative assez récente d'ontologie chrétienne prend pour devise la « novitas mundi » : D. G. Leahy, *Novitas Mundi : Perception of the History of Being*, New York 1980.

nous avons déjà pu entendre plus haut dans les citations de Bonaventure et de Maître Eckhart.

Quant à Lucrèce, on peut supposer qu'il est l'inspirateur du titre de « Mundus novus », promis à une certaine fortune, porté par la traduction latine, publiée en 1504[49], d'une relation en italien par Amerigo Vespucci de son voyage supposé en Amérique du sud en 1501–1502, adressée à Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici à Florence. La description insiste sur le caractère naturel et antérieur à la civilisation du mode de vie indigène : ainsi, « monde nouveau » par rapport à celui qui était déjà connu, différent aussi de l'exotisme asiatique attendu et présentant même un ciel orné de constellations nouvelles[50], l'hémisphère sud est–il en même temps encore dans sa nouveauté première, à la fois fruste et printanière, au sens lucrétien.

Il est à noter que le Glossaire, s'il comportait deux fiches (« novus » et « novitas ») renvoyant à Pierre Lombard pour des sens différents de celui qui nous intéresse ici, ne signalait pas leur emploi à propos de la création (*Sententiae*, l. II, d. 1, c. 1–3)[51]. Or, Pierre Lombard préparait fortement le choix ou l'admission de l'expression de « novitas mundi », par son propre emploi de l'adjectif « novus » en ce contexte : d. 1, c. 3, 1 : « cum dicimus eum aliquid facere […] eius sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est aeterna eius voluntate aliquid noviter exsistere » ; ibid., 2 : « Cum ergo dicitur aliquid facere, tale est ac si dicatur iuxta eius voluntatem per eius voluntatem aliquid noviter contingere vel esse : ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid sicut in eius aeterna voluntate fuerat fiat […] Deus ergo facere vel agere aliquid dicitur, quia causa est rerum noviter existentium ». Ces passages paraissent porter en germe la future discussion : si la nouveauté requiert un sujet du changement ou au contraire un surgissement à partir de rien : en effet, à considérer les choses du côté du monde, le « novum » n'était pas l'instant d'avant, il est à présent (« aliquid noviter contingere ») ; mais du point de vue divin, le passage à l'existence advient à quelque chose qui existait déjà dans la pensée divine (« ut […] novum aliquid sicut in eius aeterna voluntate fuerat fiat ») ; le Lombard semble pourtant opter pour le premier parti : I, 9, 4 (t. I, p.

49. J.–P. Duviols (tr., intr., n.), *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497–1504)*, Paris 2005 (Collection magellane, 35), p. 131. D'autres parlent d'une publication à la fin de 1502 ou au début de 1503. M. Duviols semble attribuer le titre à l'éditeur plutôt qu'à Vespuce lui-même : « Il est donc permis de penser qu'en 1504, l'éditeur qui a donné ce titre de *Mundus Novus* – et sans doute Amerigo lui-même – avait la quasi-certitude que les terres découvertes étaient 'nouvelles' et le pressentiment qu'il s'agissait d'un continent nouveau indépendant de l'Asie » (*ibid.*) ; au reste, un original espagnol fut mis en latin par un traducteur (colophon p. 148), la formule latine n'est, donc, peut-être pas première.

50. M. Duviols insiste sur ces points. C'est nous qui risquons le rapprochement avec Lucrèce.

51. *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*, 3e éd., t. I/2, *Liber I et II*, Grottaferrata 1971, pp. 329–332.

70–71) : « Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est » (ce passage est relevé dans le Glossaire, dans un contexte plus long, à propos de « novitas »).

Enfin, avant d'affirmer sans hésitation que la filière ici reconstituée grâce au Glossaire (*Guide des égarés* – *Liber de parabola* – Guillaume d'Auvergne/*Summa fr. Alexandri* – théologiens et artiens), et son recoupement avec une tradition qui va de Lucrèce ou plutôt des évangiles et de saint Augustin à Maître Eckhart en passant par le Maître des Sentences sont exacts, il y aurait à examiner les emplois de « novus » chez Albert le Grand, un des plus précoces et abondants utilisateurs des traductions de l'arabe, des philosophes musulmans et de Maïmonide[52], aussi bien que chez Thomas d'Aquin[53], l'un des plus grands lecteurs scolastiques de Maïmonide, tous deux non inclus dans le Glossaire. Notre enquête devrait donc être prolongée.

3. Perspectives d'avenir pour le Glossaire

La rencontre qui est l'occasion de ces lignes et que Madame Olga Weijers a si bien organisée sur ma suggestion visait à la fois à illustrer par quelques recherches savantes l'intérêt du Glossaire du latin philosophique médiéval, récemment déposé à la Section latine de l'IRHT, et à réfléchir à son avenir possible. Après avoir développé un exemple, je m'efforce à mon tour de répondre à la deuxième attente en indiquant ce qui, selon moi, est à faire.

Si nous dressons le bilan de l'enquête sur cet exemple, nous remarquons que le Glossaire a été fort utile pour confirmer le caractère d'innovation lexicale des termes examinés et pour permettre d'identifier ses principaux porteurs, puisque par chance le phénomène s'est produit dans une période sur laquelle les informations qu'il fournit sont particulièrement denses. Mais nous notons aussi que les renseignements fournis sont partiels, même pour des auteurs qu'il a pris en considération (Pierre Lombard, Boèce de Dacie), pouvant donner lieu sans autre examen à des appréciations inexactes. Un danger particulier, contre lequel il faudrait mettre en garde des étudiants, serait d'attribuer spontanément aux auteurs la position qu'illustre un passage : nous avons vu à propos

52. Hasselhoff, *op. cit.*, pp. 129 sqq.

53. Citons au moins la *Somme de théologie*, I^{a} q. 46 a. 2 s. c., qui manifeste l'intégration de l'expression étudiée au lexique habituel de la création : « Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt : quia fides de *non apparentibus* est, ut dicitur *ad Hebr.* XI. Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei : dicimus enim : *Credo in unum Deum* etc. – Et iterum, Gregorius dicit, in Homil. I *in Ezech.*, quod Moyses prophetizavit de praeterito, dicens *In principio creavit Deus caelum et terram* ; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative » (*S. Thomae Aquinatis…opera omnia iussu…Leonis XIII…*, t. IV, *Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*, Romae 1888, p. 481b).

du *De aeternitate mundi* de Siger de Brabant qu'il peut s'agir au contraire d'une opinion combattue par lui. Le Glossaire ne doit pas être pris pour un recueil de sentences des auteurs cités. Il serait donc imprudent (d'ailleurs, ce n'est sans doute la tentation de personne de ceux qui l'ont un tant soit peu utilisé) de ne pas recourir à d'autres sources d'information. Nous notons aussi que, pour la période antérieure au XII^e^ siècle, il ne nous a rien fourni. D'autre part encore, les contextes sont souvent trop brefs pour dispenser l'utilisateur de se reporter à une édition. Enfin, des auteurs essentiels comme Albert le Grand n'y ont pas encore été inclus (Thomas d'Aquin est à part, puisqu'entre temps mis à portée de recherches lexicographiques par les concordances électroniques du P. Busa) et bien des textes étaient tout simplement inédits lors de l'élaboration du glossaire ou ont, depuis, fait l'objet d'éditions critiques fournissant de meilleures leçons (voir plus haut un exemple à propos du *De Trinitate* de Guillaume d'Auvergne).

Outre ces limitations matérielles du Glossaire lui-même, il faut se prémunir contre l'insuffisance intellectuelle d'une méthode qui partirait du principe que les mots traduisent les concepts d'une manière nécessaire et univoque, et que toute l'histoire de la philosophie pourrait se réduire à une histoire des mots bien menée. Une fois, le Glossaire a directement montré qu'un terme (« renovatio », employé dans le *Liber de parabola* pour signifier la « nouveauté » du monde), sans doute perçu aussitôt comme allant contre ce que requérait la structure même du mot (préfixe *re–*), n'avait pas fait souche dans son acception particulière et que la notion nouvelle qu'il avait désignée (plus exactement, l'avatar nouveau d'un concept bien connu) était à rechercher sous d'autres mots. Plus souvent, l'inévitable brièveté des contextes qu'il citait a conduit à retourner à des discussions saisies dans leur ampleur et par rapport auxquelles un changement de termes n'était rien de plus que l'indice d'un problème ou d'un changement doctrinal mais ne comportait pas impliqué en lui-même, comme ces pliages japonais qu'évoque Marcel Proust au début de la *Recherche du temps perdu*, tout le déroulement du changement conceptuel opéré.

En d'autres termes, le Glossaire peut rendre beaucoup de services, à condition que soient définies avec soin les limites de ce que l'on peut en attendre, c'est-à-dire qu'il en soit fait la critique, au sens philosophique du terme.

Il faut bien reconnaître que l'existence d'instruments électroniques (*CLCLT*, *Patrologie latine*, *Aristoteles latinus*, *Poetria nova*, *Thesaurus linguae latinae*, *Corpus thomisticum* du P. Roberto Busa), propres à donner immédiatement accès au contexte proche ou étendu de chaque mot, rend inutile une grande partie de l'effort de nos devanciers et nous dispense de rechercher à grands frais les moyens de rendre aisément communicables des fiches d'un déchiffrement difficile et aux références absconses. Il semble que l'avenir des études de

lexicologie philosophique médiévale soit à tracer dans trois directions :

1) Tirer profit des sources documentaires existantes, glossaire sur le papier et ressources électroniques, pour des articles de synthèse regardant l'histoire d'un mot, ou encore d'un concept porté par ce mot ou aussi par d'autres ; ce ne peut être que le fait de spécialistes avertis de la philosophie médiévale, comme Pierre Michaud–Quantin lui-même qui l'a entrepris le premier[54], souvent aussi de ceux de l'exportation des concepts d'une langue à l'autre, comme ont pu l'être naguère Harry Austryn Wolfson ou Mlle d'Alverny. M. Rémi Brague ou M. Charles Burnett ont parfois pratiqué de nos jours ce genre d'études.
2) Compléter la mise à disposition des sources en intégrant ce qui manque aux bases et fichiers indiqués, c'est-à-dire, principalement, les éditions de textes théologiques, philosophiques et scientifiques des XIV^{e}–XV^{e} siècles. Il s'agirait donc de déplacer chronologiquement le centre de l'enquête conduite par nos devanciers, mais pas seulement : la forme du dépouillement du point de vue du lexique philosophique ne convient plus, il faut aussi, à l'imitation des bases de données évoquées plus haut, permettre des recherches sur les textes complets afin de 1) faciliter la prise en compte des contextes élargis chaque fois que c'est nécessaire à l'intelligence d'un terme ; 2) rendre possibles des recherches exhaustives d'occurrences ; 3) favoriser les investigations systématiques de sources, indispensable préalable à bien des études et des éditions de textes du moyen âge tardif qu'on n'entreprend pas faute d'accès commode aux textes. La consultabilité en « PDF » d'un grand nombre d'éditions serait un service important. Appelons de nos vœux une base « Theophil » et l'âme dévouée qui voudra bien porter le projet dans ses aspects scientifiques, financiers, technologiques et de personnel[55].

54. P. Michaud–Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, Rome 1970 (Lessico intellettuale europeo, 5).

55. Parmi les sites électroniques existants pouvant intéresser le moyen âge tardif, la *Bibliotheca virtualis* du Centre Pierre Abélard (Paris–IV) fournit des liens avec des sites hétérogènes, qui comportent parfois des textes latins, parfois des traductions en langues modernes, souvent aussi sont inatteignables ; la *Bibliotheca Augustana* de l'université d'Augsbourg comporte une imposante liste de textes latins mais bien peu sont déjà disponibles, et ils le sont d'une manière segmentée qui ne facilite guère la recherche d'occurrences. Des informations de 2008 sur la numérisation de 500.000 volumes à la BM de Lyon font état d'un budget de 60 millions. Si cette évaluation est digne de foi, aurait–on une grossière approximation de la réalité en supputant que le traitement de cinq cents ouvrages de philosophie médiévale représenterait un budget de 60.000 « euro » ? Quant aux textes à intégrer, on peut songer : a) à des éditions dans le domaine public (éd. du XIX^{e} ou du XX^{e} siècle pour les traductions médiévales d'Aristote, pour les *Sentences*, pour saint Thomas, Albert le Grand, etc.) ; b) aux éditions électroniques plus ou moins provisoires mises à disposition par certains chercheurs ; c) à de plus ou moins courts textes, édités dans des revues qui ne refuseraient sans doute pas les autorisations ; d) pour les ouvrages sous droits d'auteurs, à des reproductions

3) Assurer une sorte de glossaire de concordance entre les langues de la transmission des savoirs. Il existe, à côté du Glossaire, des « fichiers parallèles » des termes grecs et arabes à l'origine de mots latins : l'établir pour l'hébreu serait un développement souhaitable, qui intéresserait plutôt, il est vrai, le latin de la Renaissance : termes nouveaux introduits par les traductions exécutées par Flavius Mithridate pour Pic de la Mirandole dont le Professeur Giulio Busi (Berlin) dirige la publication à Turin (« The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola ») ; par le *De arte kabbalistica* de Reuchlin ; ou, sur un tout autre plan, par les grammairiens chrétiens de l'hébreu.

Un sujet connexe serait le vocabulaire hébreu des traductions du latin, à partir d'éditions de textes hébreux comme celles de Giuseppe (Joseph Barukh) Sermoneta pour un ouvrage très proche d'une source latine[56] et de Lawrence Berman pour une traduction de l'arabe[57], des traductions latino–hébraïques étudiées ou éditées par Caterina Rigo, Mauro Zonta ou moi-même, naturellement du dictionnaire de l'hébreu philosophique de Jakob Klatzkin[58] et du lexique d'Israel Efros déjà mentionné. Pour ce qui regarde le dépouillement des glossaires anciens, à noter[59] que les glossaires connus des juifs sont dans le sens hébreu–latin (ou plus souvent, hébreu–vernaculaire) et semblent donc à l'usage de la communication des juifs aux chrétiens et non, comme on aurait pu s'y attendre, pour la lecture par les juifs des textes chrétiens : ils peuvent

qui pourraient être autorisées par les éditeurs sans frais ou à moindres frais : textes bruts sans les apparats critiques et les notes, etc. – Les éditions anciennes ne seraient sans doute pas à prendre en considération, en raison de la difficulté de la reconnaissance de caractères, à moins d'imaginer une ressaisie intégrale par des gens formés au déchiffrement des abréviations médiévales, ce qui paraît impraticable.

56. G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico–italiano del XIII secolo*, Rome 1969 ; Id., *Hillel b. Shemu'el of Verona, Sefer Tagmulé ha–Nefesh (Book of the Rewards of the Soul). Critical Edition with Introduction and Commentary* (en hébreu), Jérusalem 1981, index hébreu–latin p. 255–267 ; Y. Schwartz (intr., éd., trad.), A. Fidora (trad.), *Hillel von Verona. Über die Vollendung der Seele*, Fribourg, etc., 2009 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 17).

57. L. V. Berman, *Averroes, Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah. Critical edition with an introduction, notes and glossary*, Jérusalem 1999 (Corpus Averrois. Averroes hebraicus), index hébreu-latin-arabe-grec (revu et mis en forme après la mort de l'A. par C. Rigo), pp. 361–417.

58. J. Klatzkin, *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris* (en hébreu), 4 vol., Berlin 1928–1933.

59. J.–P. Rothschild, *Remarques sur la tradition manuscrite du glossaire hébreu–italien du Commentaire de Moïse de Salerne au Guide des égarés* (en appendice, note sur les glossaires médicaux hébreux ; liste de manuscrits hébreux contenant des glossaires), dans J. Hamesse, D. Jacquart (éds), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance) (Actes du Colloque international organisé par l'École Pratique des Hautes Études – IV^e^ Section et l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain (Paris, 12–14 juin 1997)*, Turnhout 2001, pp. 49–88 (50–51, 62–63, sur l'ordre des langues dans les glossaires en question ; 64–88 pour les listes de glossaires).

donc servir de sources dans ce cadre, de même que d'éventuels glossaires hébreu–latin des chrétiens.

Plus généralement, il y aurait à rassembler les glossaires multilingues existants : Amélie–Marie Goichon pour Avicenne[60], Hans Daiber pour Ætius Arabus[61], des volumes de l'Aristoteles arabo–latinus, de l'Avicenna latinus, de traductions d'Averroès, etc. Ce ne sont pas seulement le grec, l'arabe, le latin et l'hébreu qui devraient être considérés, mais aussi, dans la partie haute, le syriaque et, en aval, les langues vernaculaires. Si un dictionnaire terminologique de la philosophie médiévale devait être projeté comme il l'a été par nos devanciers du Glossaire, c'est probablement dans cette voie d'un lexique multilingue qu'il faudrait s'orienter.

Note annexe

Des « Loquentes » aux « Murmurantes »

Un autre bref exemple permettra de mettre en lumière un autre facteur du caractère partiel des enquêtes sémantiques fondées sur les documents littéraires. Madame Avital Wohlman, *Maïmonide et Thomas d'Aquin. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988, pp. 39–42, intitule un développement : « Thomas et les *murmurantes* ». Dans ces derniers, nous reconnaissons sans peine les tenants du Kalam. On sait que les *motakallimun* de l'arabe (tenants de la doctrine dite du Kalam), en hébreu *medaberim*[62], ont été désignés comme les *murmurantes* dans le titre du *De aeternitate mundi contra murmurantes* de Thomas d'Aquin, mais pas par Thomas lui-même[63].

60. A.–M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn–Sinna (Avicenne)*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, Paris 1938.

61. H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980.

62. Efros, *op. cit.*, p. 67.

63. O. Boulnois, introduction à sa traduction sur le site électronique http://docteur angelique.free.fr, 2008 : « Le *De aeternitate mundi*, rédigé, selon ses éditeurs, vers 1270, est un écrit de circonstance, dirigé contre certains contemporains, notamment les théologiens qui prétendaient qu'on pouvait démontrer par la raison la nouveauté du monde. Cela invite à le dater de 1270, *après* le *Quodlibet* de Pâques, mais il s'agit là d'une simple hypothèse. Les manuscrits, les catalogues d'œuvres et les biographes de Thomas sont presque unanimes sur le titre : *Sur l'éternité du monde*. Mais quelques auteurs, pour distinguer l'ouvrage de ses équivalents averroïstes, l'ont glosé. Ainsi, la belle glose reprise par certaines éditions, « contre les murmureurs » *(contra murmurantes)*, est apocryphe. Elle a pourtant le mérite d'évoquer une symétrie avec le *De unitate intellectus contra averroistas*, en reprenant un mot, « *murmurantes* », qui rappelle les « parleurs » *(loquentes)* du *kalâm*, tant critiqués par Averroès, pour embrasser dans un même opprobre, à la suite des théologiens *arabes*, les théologiens *latins* trop confiants dans le pouvoir de leurs démonstrations. L'opuscule fait en effet pendant au *De unitate intellectus* (1270), où Thomas critique la position d'Averroès, l'unicité d'un intellect

Ce choix n'est pas neutre : la traduction la plus attendue et légitime aurait été *loquentes*, – les « parlants ». Sous ce mot, le Glossaire donne d'abord une fiche pédagogiquement tirée d'É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1944, pp. 345–346, qui avertit que les *loquentes* (terme que la fiche date du milieu (?) du IX^{e} s. sans s'en expliquer) « sont les partisans musulmans du *Kalâm* (parole) tels qu'on les désigne dans les Sommes du XIII^{e} siècle. Ils sont des musulmans peu orthodoxes qui affirmaient la liberté humaine, enseignaient que la Justice de Dieu est la règle de son action à l'égard des hommes et niaient la prédestination rigoureuse ». Il signale ensuite le terme en contexte de discussion de textes de philosophes arabes : Jean de Sècheville (XIII^{e} s.), *De principiis naturae et gignere*, II, 1, p. 58, l. 18, « sermo ejus (Avicennae) semper invenitur quasi medius inter Peripateticos et loquentes », où l'on nous avertit que « le terme vient de la traduction d'Averroès » ; Gérard de Bologne (XIV^{e} s.), *De cognoscibilitate Dei*, p. 809[64], qui se réfère manifestement au même passage d'Averroès : « Commentator […] dicit […] quod […] Avicenna invenitur semper medius inter peripateticos et loquentes » ; au XIII^{e} s., Alvare de Tolède, commentant le *De substantia orbis*, ch. I, p. 55/6 et 56/7, les nomme « loquentes in legibus » : «Dixerunt quod propter transmutacionem non oportebat ponere subiectum commune et in hoc sustentantum loquentes in legibus […] Si enim quod est fieret, tunc omne ens fieret […] et tunc primum ens quod est maxime ens, maxime fieret, quod eciam omnes loquentes in legibus negant », il ne convient pas de poser un sujet commun du changement […] car si ce qui est devenait, alors tout être deviendrait et l'être premier, qui est le plus être, deviendrait le plus ; doctrine quelque peu différente visée par Jean de Jandun (XIV^{e} s.), *De an. prol.* f. 1va : « sicut accidit loquentibus qui negant impossibile esse ex nihilo aliquid esse » ; Robert Holkot (XIV^{e} s.), *Quodl.* IV, 1, éd. Muckle p. 145, atteste un emploi qui tire parti péjorativement des connotations possibles du terme technique : « Averrois […] habentes per prophetarum revelationem leges, sicut habent Christiani et Iudaei, tantummodo vocat loquentes, quasi garrulantes sine sensu vel ratione » (la fiche porte en tête cette mention bizarre, apparemment inexacte : « loquens ≠ volens » (or il ne s'agit pas ici de volonté, mais de sens) ; la dernière référence est à Thaddée de Parme (XIV^{e} s.), *S. De anima*, qu. 15, p. 136 : « Commentator et omnes loquentes nostrae legis concordant in hoc quod est necessarium ponere intellectum agentem »,

séparé pour tous les hommes. Cette fois-ci, Thomas prend parti sur l'autre thèse controversée d'Aristote, qu'il sait désormais avoir été défendue par le Stagirite. Ce n'est pourtant plus pour critiquer les artiens, ni même Averroès, mais pour attaquer leurs adversaires, qui prétendent non seulement que la thèse d'Aristote *est fausse* –ce que tous admettent – mais que l'on peut démontrer qu'elle l'est, puisqu'on peut démontrer que le monde a nécessairement commencé ».

64. D'après *Medioevo e Rinascimento*, Studi in onore di Bruno Nardi, Florence 1955.

révélant cette fois, de la part de l'averroïste padouan, une intention peut–être polémique, au moins ironique, vis-à–vis de penseurs chrétiens qui visent à rester dans le cadre de « notre loi », comprendre : de la doctrine révélée.

Pour s'en tenir aux données du Glossaire, « murmur », quant à lui, introduit nécessairement, d'après Papias (XI^e^ s.), un « populi seditorius (sic ?) exordium » ou un « stridor », et « murmurare », d'après le même, signifie « Incondite vel mala voluntate aliquid contradicere » ; d'après Sylvester de Prierio (1456/7–1523), « murmur » ou « murmuratio» est « 1° omnis locutio submissa aut clanculosa, aut secrete, sumisse et clanculo facta », ou « 2° querela iniusta, et intellige clanculo et angulanter et non in faciem facta » : autrement dit, le terme a nécessairement un sens phonique et un sens moral dépréciatif, ces lexicographes s'efforçant de lier les deux par la notion intermédiaire d'hypocrisie qui pousse à tenir à voix basse les mauvais propos, bien que cette notion ne soit pas manifeste dans tous les contextes : le « formulaire de Pontigny » (XIII^e^ s.) porte « cum […] contentiones murmuriose et contentiones odiose […] sepius oriantur » ; Angelus de Chiavasso (XV^e^ s.), « murmuratio est quaedam querela cum impatientia in hiis quae homo deberet patienter ferre ». Le recours au *Thesaurus linguae latinae* est ici éclairant : « murmur », appliqué aux êtres raisonnables, signifie dans la langue antique soit un son faible, soit les incantations des devins et des prêtres ; la seule indication du sens de querelle provient de la Bible latine (le *Thesaurus* cite Jean 6,60 et l'Exode 15,24 ; 16,7) et, à sa suite, des Pères (Hilaire, Augustin) ; « murmuratio », appliqué aux hommes, ne connaît que ce sens mais il n'y a pour l'illustrer, Sénèque mis à part (*De benef.* 5,15,2 ; *Dial.* 5 [*De ira* 3] 24,2 ; *Ep.* 107,9), que des exemples bibliques et patristiques ; « murmurare », appliqué aux hommes, est de sens non spécifique, quoique celui, en contexte, de « plainte ou critique à voix basse » apparaisse dès Plaute, *Miles* 744, et soit relayé par la Bible (Itala Ex. 17,2 ; Lc 15,2 ; 19,7 ; Nah. 2,7 pour une pensée intérieure) et les Pères.

Que révèle ce « murmurantes », choix anonyme, apparemment, comportant peut–être une allusion à un contexte polémique[65] et conservé par hasard ? Principalement, l'ignorance dans laquelle nous sommes de tout un « contexte » oral universitaire le plus souvent perdu sans traces, en interaction avec les textes qui nous sont parvenus. Les « loquentes » ne sont pas que la désignation technique d'une école musulmane, ils comportent aussi une connotation dépréciative qui nous aurait presque échappé (en dépit de l'unique référence à Robert Holkot), non suffisamment explicite puisqu'on la grossit en « murmurantes », mais sans laquelle on n'eût pas avancé « murmurantes ». Plus largement, tout un contexte non universitaire, non littéraire, détermine aussi le

65. Sur les circonstances de rédaction de l'opuscule de Thomas, voir J.–P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg–Paris 1993, pp. 268–273.

sens des termes (le glossaire lui-même se référant, au moins une fois, à un texte d'une autre nature, des « statuts de Pontigny »).

Annexe 1 : Liste des différentes parties du fichier

Dans l'état actuel le fichier du Glossaire comprend les parties suivantes :

1. Index des termes figurant dans le Glossaire avec indication des siècles représentés par les attestations (16 casiers).
2. Le Glossaire lui-même, ca. 230.000 fiches (252 casiers, numérotés). Chaque fiche comprend le terme concerné, éventuellement accompagné d'un déterminatif, le nom de l'auteur, l'indication de l'époque, le passage dans lequel le terme figure (de longueur variable) et la référence à l'édition utilisée.
3. Fichier des « déterminants » (déterminants des « mots-clef », comme *mundi* dans *anima mundi*) (13 casiers).
4. Articles sémantiques : notices plus longues sur certains termes (sur fiches demi-A4, conservées dans 5 casiers en bois).
5. Dossiers et monographies sur certains termes (dactylographiées, A4).
6. Fichier de termes philosophiques antiques et patristiques (35 casiers).
7. Fichier d'équivalences du grec au latin (7 casiers) et de l'arabe au latin (1 casier).
8. Un fichier intitulé « Études de mots » (10 casiers, comprenant une bibliographie).
9. Le répertoire des œuvres ayant fait l'objet d'un dépouillement (1 casier).

Annexe 2 : Quelques exemples tirés des différentes parties du fichier

1. L'index des termes donne par exemple pour le mot *amor* :

Amor	Lat. class., II-VI, VIII–XV^{e} s.
Amor/Dilectio/Caritas	
amor/comprehensio sui	XIII^{e} s.
amor/odium	XIII^{e} s.
amor (in divinis)	XIV^{e} s.
amor/amicitia	XIV^{e} s.
amor/complacentia	f. XIII^{e} s.
amor amicitiae/concupiscentiae	
amor ut pars imaginis	XIV^{e} s.
amor acceptationis/complacentia	1ère m. XIV^{e} s.
amor complacentiae/efficax	XIV^{e} s.
amor acquisitus/naturalis	XIV^{e} s.
amor aethereus/tartareus	1ère m. XII^{e} s.
amor affectiosus	m. XII^{e} s.
amor verus/apparens	XIII^{e} s.
amor amoris	XII^{e} s.
amor animae	2^{me} m. XII^{e} s.
amor animae rationalis	XII^{e} s.
amor ardens	XII^{e} s.
amor beatificus	XIV^{e} s.
amor boni	IX^{e} s.
amor cecus	XII^{e} s.
amor caritatis	XIII^{e} s.

Et ainsi de suite : une liste dactylographiée sur 12 fiches. On a donc un aperçu de ce qu'on trouvera dans le fichier principal sous ce mot.

* * *

2. Le fichier principal consiste dans des fiches en grande majorité écrites à la main, avec quelquefois la source et l'indication du siècle imprimées par un tampon, comme pour Pierre Lombard et autres auteurs importants. Les fiches d'un même terme sont classées dans l'ordre chronologique. Ainsi, pour le mot *instrumentum* on trouve d'abord des citations d'Anselme (XI^{e} s.), d'Adélard de Bath, Dominique Gundissalvi, etc., jusqu'à Johannes Tinctoris (XV^{e} s.), et à la fin suivent deux attestations dans les vocabulaires de Papias et Jean de Gênes.

Voici un exemple de l'une des fiches (simple et très lisible) :

Instrumentum XIII^{e} s.

Gilles de Rome

De ratione autem instrumenti est quod agat ut applicatum ab alio

Quodlibet V, q. 1, concl.
Lovaniis, 1646, p. 263a

L'information concernant l'édition est évidemment périmée, mais on peut retrouver facilement le passage dans l'édition moderne. Pour les auteurs qui ont paru dans le *Corpus Christianorum* et qui ont été traités par la *Library of Latin Texts*, les fiches du Glossaire ne sont peut-être pas indispensables, encore que, contrairement au dépouillement mécanique de la *LLT*, elles ne donnent que les attestations significatives du terme, grâce au dépouillement des textes par des chercheurs, et non l'ensemble des attestations. Par contre, pour les nombreux auteurs qui n'ont pas bénéficié du traitement électronique les fiches sont très précieuses. Qu'il s'agisse des *Questiones in tres libros De anima* éditées par Vennebusch, du commentaire sur la *Métaphysique* d'Alexandre d'Alexandrie, du commentaire sur le *Perihermeneias* de Siger de Courtrai, et tant d'autres, on aurait du mal a trouver leurs définitions et emplois du mot *instrumentum* sans les fiches du Glossaire.

L'une des fiches sous ce mot contient un renvoi à un « article sémantique » ; on y reviendra plus loin.

* * *

3. Le fichier des 'déterminants' consiste dans des petites fiches (une fiche normale coupée en deux) rangées en deux rangs parallèles dans les casiers. On y

trouve les mots du fichier principal, soit des noms, soit des adjectifs, accompagnés des termes qui les 'déterminent' ; par exemple, pour *corporeitas* on trouve les expressions *differentia corporeitatis*, *forma corporeitatis*, pour *corporeus* les expressions *causa coporea*, *ens corporeum*, etc. Ce fichier montre donc rapidement quelles combinaisons de mots on peut trouver dans le fichier principal.

* * *

4. Les articles sémantiques ont été écrits ou dactylographiés sur des feuilles au format A5. Certaines de ces notices occupent seulement 2 petites feuilles recto-verso, comme c'est le cas de celle concernant le mot *instrumentum* (transcrite ci-dessous), d'autres forment de gros paquets, par exemple pour le mot *intellectus*.

Voici ce qu'on trouve sous *instrumentum* :

> Instrumentum
> (sa forme)
>
> Instrument (au sens juridique) attestant ou affirmant la vérité d'un fait, sa forme authentique est le plus souvent la charte-lettre dérivée de l'*epistola* romaine. Elle est destinée à fixer les rapports du Supérieur qui la délivre avec le sujet qui en est le destinataire, elle « précise donc elle limite le pouvoir du souverain » en même temps qu'elle constitue pour l'inférieur qui la reçoit une *privata lex*, c'est-à-dire un *privilegium*, qui lui est concédé et par le fait même améliore la condition dont il jouit.
> A. de Boüard (*Manuel de Diplomatique* I, pp. 255/6) en donne la décomposition en un schéma d'une douzaine de parties qui semble une reconstitution assez artificielle. Le point le plus important est le rapport entre l'*instrumentum*, présentation matérielle et l'*actum* ou décision qu'il exprime ou établit. De ce point de vue, même si l'*instrumentum* est rédigé sous forme unilatérale, il y a lieu de le considérer comme un accord dont la forme syllogistique serait
> 1. une majeure (généralement sous entendue) exprimant les exigences de la justice distributive ou sociale (v.g. Philippe le Bon, duc de Bourgogne a, en contre partie de son autorité, le devoir de souscrire à toute requête justifiée et de donner à chacun ce qui lui revient dans son Duché). Ces exigences et leur satisfaction sont le véritable but visé par l'*actum* et non pas les clauses dites « finales » introduites par *ad*, qui sont bien plus des clauses de style (parfois dans une proposition finale à un mode personnel avec *ut*).
> 2. une mineure exprimant le cas d'espèce par la « *arrenga* » ou narration des faits.
> 3. une conclusion, généralement reliée à l'*arrenga* par *igitur*, et formée

> par un dispositif simple ou complexe, énumérant un ou plusieurs *acta* qui sont les décisions prises, l'indication des personnes chargées de leur application et de leur mise en œuvre dans l'ensemble des rouages administratifs ou judiciaires chargés de la traduction pratique de la volonté du Souverain, et les clauses de non-exécution (sanctions). C'est toute cette conclusion, dispositif et clauses annexes, qui forme l'*actum* – au sens plus compréhensif – dont l'*instrumentum* est l'expression.
> (4. Viennent ensuite les indications qui donnent l'authentification morale (date etc. . . .) et indiquent le mode d'authentification matérielle qui y sera ajoutée – scellement dont le type et le mode sont le plus souvent précisés en détail.)
>
> Il n'est pas possible d'étudier l'ensemble des formules en général. Il y en a de multiples, propres à TELLE ou TELLE chancellerie. Mais on peut en distinguer deux catégories : les unes d'ordre purement utilitaire (suscription, adresse, salut), d'autres exprimant une invocation, une appréciation « intègrent les actions humaines dans l'ordre surnaturel . . . Mais l'ensemble de ces formules qui en tout état de cause ont été toujours tenues par les diplomatistes pour indispensables à l'authentification de la volonté des parties et constituent l'*instrumentum*, ne servent pas qu'à habiller l'*actum*, elles forment avec le dispositif qu'un seul témoignage authentique ».
>
> M. DUMONT, Rev. Hist. Dt. fr. et étr.
> XXIX, 1 (janv. 1951), pp. 79/93
>
> P. M.–Q. mai 1951

Cette notice, écrite par Pierre Michaud–Quantin en 1951, nous apprend non seulement comment on a approfondi l'étude de certains termes, mais aussi que le Glossaire comprend des mots qui sortent clairement du domaine de la philosophie. Rappelons ici l'intérêt de Michaud–Quantin pour le vocabulaire des institutions, dont témoigne notamment son livre *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris 1970.

* * *

5. Les dossiers sur certains termes sont parfois de véritables petites monographies. Certains ont été publiés : l'article *Aptum natum esse/aptitudo naturalis* par Hélène Merle (dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi – Bulletin Du Cange* 43 (1981–82) pp. 122–139), *Ars* du même auteur (dans *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986) pp. 95–133). Comme nous l'apprend un petit article d'Hélène Merle (dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*42 (1979–80) pp. 142–147), une vingtaine de mots ont bénéficié de ce qu'elle appelle des « monographies » : *Acies (mentis)*, *Anitas*, *Aptitudo (naturalis)*, *Ars*, *Artifex (Opifex,*

Factor), *Chaos*, *Demiurgus*, *Dignitas*, *Essentia*, *Formosum*, *Liquefactio*, *Mora*, *Natura*, *Praxis*, *Principale (animae)*, *Pulchrum*, *Relatio*, *Usia (Usiosis)*, *Yliatim*.

Manifestement, un certain nombre de ces dossiers, conservés sous forme dactylographiée, ont été établis pour ou par Maurice de Gandillac, car on trouve des notes les accompagnant, écrites à la main, qui précisent le nombre de photocopies à faire pour son cours (par exemple : « 15 exemplaires, UER 10, Professeur : Paris I, Monsieur de Gandillac. Pour jeudi matin »). Certains de ces dossiers sont relativement modestes, d'autres comprennent plusieurs liasses, notamment celui consacré au terme *natura*. En tout, nous avons retrouvé 8 dossiers de ce genre : *Aptum natum esse/aptitudo naturalis*, *Ars*, *Demiurgus*, *Liquefacere*, *Principale (animae)*, *Synderesis*, *Yliatim* et *Natura*, ce dernier en deux exemplaires, dont un très gros dossier.

Voici un exemple d'un petit dossier :

YLIATIM

GERARD DE CREMONE († 1187) a écrit dans sa traduction du *De causis*, 9 (éd. Saffrey, Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio, p. 57) :

> « Et intelligentia est habens yliatim, quoniam est esse et forma, et similiter anima est habens yliatim et natura est habens yliatim. Et causae primae non est yliatim, quoniam ipsa est esse tantum.
> Quod si dixerit aliquis : necesse est < habens > yliatim, dicemus : yliatim id est suum esse infinitum, et individuum suum est bonitas pura … »

Gérard transcrivait ainsi un mot arabe, correspondant à ὁλότης selon O. Bardenhewer , Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute" bekannt unter dem Namen 'Liber de causis', Freiburg im Breisgau 1882, p. 160 et 194 ; ou à εἶδος selon P. Thillet.

Mais les auteurs médiévaux l'ont compris comme un mot grec apparenté à ὕλη .

Ainsi ALBERT LE GRAND, De causis et processu universitatis, 1. II, tr. 2, c. 18 (éd. Borgnet, Paris, 1891, p. 505), dans l'argument :

> "Qualiter intelligentia operans est ex hyleachim et forma ?"

et dans le texte :

> « Intelligentia ergo cum agat et per influentiam recipiat, subsistentem substantiam oportet esse. Quod autem subsistere facit et communitatem naturae terminat ad hoc aliquid, hylealis principii habet proprietatem : sicut enim hyle subiectum est primum generationis et corruptionis, ut dicit Aristoteles, ita necesse est, quod sit subiectum in generatis et corruptis . Vt autem dicit Aristoteles et Boetius, in incorporalibus hyle non est ; est tamen ibi suppositum quod in sustinendo naturam communem hyle habet proprietatem ; propter hoc a quibusdam philosophis hyleachim uocatur, quod denominatum est ab hyle. Quod quid sit in praehabitis ostendimus. Est enim hoc quod a prima causa productum est ad esse receptionem ; et hoc est quod saepius iam probatum est ; et quod Boetius dicit, quod citra primum quod quidquid est, est ex quo est et quod est. »

> « … Patet ergo intelligentiam componi ex esse et quod est, et similiter animam et similiter naturam, et sic omnia esse composita ex esse et quod est. Et quod id quod est non est materia in incorpora libus, sed simplex suppositum, quo communis natura ad esse hoc aliquid determinatur ; et propter hoc dicitur quod intelligentia est ex hyleachim et forma. »

Cf. Ibid., c. 19 (p. 507).

Cf. L. De Raeymaeker, Albert le Grand philosophe, dans Revue néoscolastique de philosophie 35, 1933, p. 26–27.
THOMAS D'AQUIN commente le texte du De causis dans le même sens (éd. Saffrey, 1. c., p. 64) :

> « Nam intelligentia habet yliatim, id est aliquid materiale uel ad modum materiae se habens ; dicitur enim yliatim ab yle, quod est materia. Et quomodo hoc sit, exponit subdens : Quoniam est esse et forma. Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. »

Cf. M.–D. Roland–Gosselin, Le 'De ente et essentia' de s. Thomas d'Aquin, Bibliothèque thomiste, 8, Kain, 1926, p. 32, n. 2 ; 148 ; 179.
Au début du 15e siècle, JEAN DE NOVA DOMO a repris la doctrine de son maître Albert le Grand, dans De esse et essentia, qu. 7 (éd. G. Meersseman, Geschichte des Albertismus, Heft 1, Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, Paris, 1933, p.160, 1) :

> « In talibus substantiis (sc. spiritualibus) quod est uel possibilitas rei uel yliathin, quod est principium indiuiduandi rem et singularisandi, est etiam principium subsistendi uel suppositandi. »

Ibid. (p. 164, 13–165, 4) :

> « Cum omnis intelligentia sit composita ex yliathin et forma, siue ex quo est et quod est … ita quod quod est uel yliathin sic captum, facit idem in spiritualibus formaliter quod materia facit in corporalibus materialiter, ita quod, sicut materia est causa qua est hoc aliquid ens, ita yliathin est causa qua est hoc aliquid ens. Et ita yliathin adhaerent proprietates individuantes … »

Ibid. (p. 165, 12–25) :

> « Quia yliathin in intelligentia de se nihil est, ideo postquam in esse, quod est actus formae, surgit primo, secundo uel tertio ordine, ut dictum est, tunc realiter distinguitur ab yliathin in alia intelligentia, licet tamen distinctio inter yliathin et formam in eodem ordine non est nisi secundum rationem, alias enim forma non esset tota quiditas intelligentiae, alias etiam aliquo modo yliathin haberet dictinctum esse contra formam et etiam contra diffinitionem, quae omnia sunt falsa et contra dicta superius. »

* * *

6. Le fichier des termes philosophiques antiques et patristiques comprend un nombre assez important de fiches manuscrites. Celles-ci se présentent de la même façon que celles des termes médiévaux : lemme, indication de l'époque, nom de l'auteur, citation et référence. La période concernée va de l'Antiquité classique jusqu'à l'époque de Boèce et Cassiodore. Voici un exemple :

Instrumenta VI^{ème} s.

CASSIODORE

Organa vel instrumenta categoriarum sive praedicamentorum sunt tria : aequivoca, univoca, denominativa

Institutions II, III, 9
Ed. Mynors 113, 8

* * *

7. Le fichier des équivalences du grec au latin et inversément n'est pas homogène. Une partie est organisée selon les auteurs latins ; ainsi, sous Aulu-Gelle, on trouve une série de termes grecs accompagnés de leur traduction par cet auteur. Par exemple : ἀδιάφορον est traduit par *indifferens* ou *neutrum*. Pour Cicéron il y a un casier entier de ce genre de fiches, ainsi qu'un casier dans l'ordre inversé : latin–grec. Trois autres casiers comprennent des équivalences latin–grec trouvées dans les diverses œuvres de Hilduin, Jean Scot Erigène et Robert Grosseteste, correspondant aux œuvres du Pseudo–Denys. Cependant, deux autres casiers contiennent des fiches des équivalences grec–latin classées dans l'ordre alphabétique des mots grecs (2 casiers).

En ce qui concerne le fichier arabe–latin, il n'est pas non plus homogène : en partie, les termes arabes, transcrits en caractères latins, sont classés dans l'ordre alphabétique et accompagnés de leur équivalent latin, par exemple : *badan*, dans le commentaire d'Averroès sur les *Parva naturalia* d'Aristote, est traduit par *corpus*. Cependant, il y a aussi des fiches où le mot-clef est latin et l'équivalent arabe est donné ensuite, après l'indication de l'auteur et de l'ouvrage dépouillé. Ainsi, pour Gérard de Crémone (*De intellectu*, éd. Gilson) la plupart des fiches commencent par un mot arabe, comme *khayr*, suivi de l'équivalent latin *bonitas*, mais parfois le mot-clef est en latin, comme *intelligentia (agens)* ou *illuminatio*, suivis de leur équivalent arabe.

* * *

8. Le fichier intitulé « Etudes de mots » consiste en des références à des études dans lesquelles les mots sont évoqués. Il s'agit de vieilles publications, souvent du début du XXe siècle, qui ne sont peut-être plus d'une grande actualité, mais que l'on ne trouvera pas non plus dans les bibliographies modernes. Par exemple, pour l'expression *intellectus agens*, on trouve plusieurs références à des articles parus dans la *Revue thomiste*, allant de la fin du XIX^{e} au début du XX^{e} siècle ; d'autres renvois concernent des études parues dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* dans les années 1920 et 1930. Est signalé par exemple l'article d'Etienne Gilson, « Les sources Gréco–Arabes de l'Augustinisme avicennisant », dans *AHDLMA* 4 (1929) p. 78. Pour le chercheur qui veut faire une étude exhaustive d'un terme ou d'une expression philosophique ce vieux fichier peut avoir un certain intérêt.

* * *

9. Finalement, dans l'article cité d'Hélène Merle il est question d'un « Répertoire général des œuvres latino-médiévales » figurant dans le fichier. Je reproduis ici le passage en question :

> Nous avons établi un Répertoire général des œuvres latino-médiévales figurant dans notre fichier et ayant fait l'objet d'un travail d'extraction, que ces œuvres aient été attribuées à un auteur ou qu'elles soient restées anonymes, qu'elles soient originales ou qu'il s'agisse de traductions du grec ou de l'arabe en latin. Ces renseignements sont classés de manière à pouvoir recevoir éventuellement un traitement par ordinateur, et se présentent de la façon suivante, s'agissant par exemple de la *Sententia Super Secundum Metaphysicae* d'Adam Bocfield :

A(uteur) :	ADAM BOCFIELD
T(itre) :	SENTENTIA SUPER SECUNDUM METAPHYSICAE
D(ate) :	13um s. (1240–1250).
É(ditions) :	*A. Maurer : Nine Medieval Thinkers (J. R. O'Donnell, Toronto 1955, 99–144).
TR(avaux) :	M. Grabmann, Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklärung des « Neuen Aristoteles » in Idem, Mittelalterliches Geistesleben, II, 138–182.
G(enre) :	Gloses sur la Métaphysique d'Aristote d'Adam de Buckfield, maître à la Faculté des Arts d'Oxford, sur la traduction arabo-latine de la Métaphysique.

Malheureusement, je n'ai pas retrouvé ce répertoire, malgré des fouilles répétées dans les liasses de papier qui sont venues avec les casiers.

Par contre, un casier porte le titre « Auteurs extraits ». Une première poignée de fiches contient des références à des études modernes, qui ont apparemment fait l'objet d'un dépouillement systématique, car l'abréviation sous laquelle elles sont citées figurent en haut de la fiche à droite (par exemple : T. Gregory, Platonismo med., puis un peu plus bas le nom et le titre complet, et en bas de la fiche le lieu et la date de publication : Florence 1959).

Viennent ensuite les auteurs médiévaux, dans l'ordre alphabétique, d'Abbon de Fleury à Vital du Four, et une série d'œuvres anonymes dont le classement reste un mystère. A la fin, un petit tas de fiches non classées représente probablement les sources dépouillées après le premier classement, par exemple la fiche mentionnant : Galterus Burlaeus, *De toto et parte*, édité par H. Shapiro et F. Scott, dans *AHDLMA* 33 (1966) pp. 299-303.

* * *

Voici un exemple d'une fiche qui semble assez ancienne :

Daniel de Morley

De naturis

Daniels von Morley

Liber de naturis superiorum et inferiorum

Ed. K. Sudhoff

Archiv f. die Gesch. der Naturwissenschaften u. der Technik 1918 1-40

* * *

Et voici une fiche un peu plus récente (mais toujours manuscrite) :

Pierre Auv.

Polit.

Pierre d'Auvergne

Scriptum magistri Petri de Alvernia super librum politicorum, liber iii, lect. i-vi.
dans : Gundisalvus M. Grech. – The commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's politics. The inedited part : book iii, less. i-vi.
- Rome, Desclée, Pont. Univ. of St Thomas Aq., 1967. – pp. 73-129.

* * *

Une estimation grossière montre que ce fichier compte à peu près 600 fiches, sans le supplément (pas encore inséré dans l'ordre alphabétique) de ca. 70 fiches. Cela constitue une liste des sources assez intéressante, même si beaucoup d'éditions utilisées ici sont désormais remplacées par des éditions nouvelles.

On voit que le dépouillement a continué jusque dans les années 1970, car certaines fiches portent la date d'édition 1972 , 1975, 1978, etc. D'autre part,

bon nombre des fiches du supplément indiquent des éditions bien plus anciennes, ce qui semble montrer que le dépouillement dans ces années-là ne concernait pas seulement les textes publiés récemment, mais aussi des sources qu'on jugeait apparemment suffisamment importantes pour les ajouter à la documentation (par exemple de Placentinus Montepessulanensis, la *Summa de actionum varietatibus*, éditée par G. Pescatore en 1897, ou la *Summa de esse et essentia* de Jean Peckham, éditée par F. Delorme dans *Studi Francescani*, n° 25, de 1928). Quelquefois, la référence donne seulement un manuscrit. C'est le cas par exemple pour le *De secretis naturae*, « Livre Hermétique de Apollonius de Thèbes, traduit en latin par Hugo de Sanctallensis (*sic*) », Ms. Paris lat. B.N. 13951, f° 1-31.

Etant donné que l'article cité d'Hélène Merle date de 1979-80, on peut se demander si le répertoire des œuvres dont elle parle comprenait d'autres sources que celles présentes dans le fichier. Seule la fréquentation du fichier des termes nous le dira. Toujours est-il que les fiches du casiers « Auteurs extraits » contiennent suffisamment d'informations pour savoir quel texte a été dépouillé et dans quelle édition. La perte du répertoire des œuvres est donc regrettable, mais pas dramatique.

* * *

En conclusion, il me semble que le fichier de ce Glossaire, avec toutes ses composantes plus ou moins vieillies, plus ou moins intéressantes, peut encore rendre d'importants services aux chercheurs. Même si le fichier principal est numérisé – et nous espérons vivement que cela sera fait dans un avenir proche, il restera encore des trésors à explorer sur place. Tous ceux qui le souhaitent seront les bienvenus à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

Olga Weijers
Paris, novembre 2009

Index des Noms

Abu Ma's(h)ar : 37–38, 40n.
Adam de Bocfeld : 145
Adam Wodeham : 59
Adelardus de Bath : 39–40, 138
Aertsen, J.A. : 69n.
Aetius Arabus : 131n.
Agrimi, J. : 86n.
Alanus de Insula : 18
Albertus Magnus : 26–29, 33, 35n., 61, 65–69, 70, 73, 87, 124, 127, 128, 129n., 141
Alcalá, A. : 92, 93n., 95n., 96n.
Alexander de Alexandria : 16, 17 n., 138
Alexander de Halès : 45
Alexander de Villa Dei : 90
Alexander (Summa fratris Alexandri) : 114, 115, 116, 124, 127
al–Farabi : 38–39, 40
al–Ghâzâli : 113n.
al–Kindi : 41
Alpago de Belluna, A. : 42–44
Alpago, P. : 42
Alphonsus Vargas : 45, 49–50, 54
al–Qabisi : 40
Alvarus de Toledo : 132
Alverny, M.-Th. d' : 10, 41, 42n., 110, 129
Angelus de Chiavasso : 133
Angotti, C. : 7
Anselmus Cantuariensis : 138
Anzulewicz, H. : 65n., 68n.
Aristoteles : 26, 27, 28, 51, 67, 71, 72, 74, 75, 79, 80, 81, 115, 124, 131, 132, 144
Augustinus : 69–70, 104, 125
Averroes : 26n., 74, 79, 113n., 131n., 132, 144
Avicenna : 24–29, 30, 40, 41, 42, 112, 131, 132

Bacher, W. : 111n.
Bahya ibn Paqquda : 111
Baiges, I. : 108n.
Bakker, P.J.J.M. : 22, 45n., 52n.
Balthasar de Tolentino : 49n.
Bardenhewer, O. : 141
Barnes, J. : 72n., 75n.
Bassols, M. : 89n.
Bastardas, J. : 89n.
Bataillon, M. : 95, 119n.
Bayer, R. 9
Bazán, B.C. : 74n., 75n., 76n., 120n., 121n.
Belgioioso, G. : 64n.
Bénin, R.-M. : 93n.
Benz, E. : 124n.
Berman, L. : 130
Betés, L. : 96n.
Boethius de Dacia : 117–118, 119, 127
Bon, B. : 8
Bonaventura : 117, 126
Borgnet, A. : 29n., 147
Borucki, R. : 52n.
Boüard, A. de : 139
Boulnois, O. : 88, 131n.
Braakhuis, H.A.G. : 23n.
Brague, R. : 125n., 129
Brands, H. : 21, 22n.
Brenet, J.-B. : 82n.
Brewer, J.S. : 62n.

Brinker, C. : 123
Brinkley, P. : 66n.
Brown, S. : 46n., 63n.
Burgundio de Pisa : 18
Burnett, Ch. : 37–44, 129
Busa, P. : 77n., 128
Busard, H.L.L. : 40
Busi, G. : 130
Buytaert, E. : 91n.

Cai, R. : 61n., 70n.
Calcaterra, P.F.M. : 70n.
Calma, D. : 7, 8
Calma, M.B. : 7, 8, 45–59
Calvin : 92, 95
Canone, E. : 19
Caramello, D.P. : 71n.
Cassiodorus : 143
Cathala, M.-R. : 72n.
Cazenave, A. : 13, 14
Champier, S. : 97
Châtellion, S. : 95n.
Châtillon, J. : 10
Cicero : 144
Cohen, H. : 111n.
Courtine, J.-F. : 19
Courtenay, J.W. : 47n., 52n.
Crathorn : 45, 47–49, 50, 55
Crawforth, F.S. : 74n.
Crisciani, C. : 86n.

Daiber, H. : 131
Dales, R.C. : 26n.
D'Ancona, C. : 42n.
Daniel de Morley : 146
Dante : 30n.
Da Palma, G. : 119
Dascal, M. : 26n.
Decker, B. : 124n.
De Ghellinck, J. : 91n.
Descartes, R. : 64, 87, 88
De Libera, A. : 33n., 74n., 81n., 110n.
Delorme, F. : 147
De Raeymaeker, L. : 141
Dionysius (Pseudo–) : 144
Dionysius de Montina : 46, 54–56
Dominicus Gundissalinus : 41, 138
Dondaine, A. : 119n.
Dumont, M. : 140
Dunphy, W. : 116, 120n., 122n.
Duval–Arnoud, L. : 10
Duviols, J.-P. : 126

Eckermann, W. : 51n.
Eckhart : 41, 110, 123–124, 126, 127
Eddé, A.-M. : 8, 15
Efros, I. : 113n., 130, 131n.
Egidius Romanus : 138
Ehrle, F. : 63n.
Enenkel, K.A.E. : 63n.
Ernaldus Bonaevallis : 18
Esposito, C. : 63n.
Everardus Bethunensis : 90

Falque, E. : 70n.
Falter, W. : 52n.
Fidora, A. : 63n., 130n.
Flasch, K. : 110n.
Franchi de'Cavalieri, P. : 91
Fredborg, K.M. : 32n.
Friedman, J.B. : 66n.
Friedman, R. : 52n.

Gabriel Biel : 45, 46, 57–58, 59
Gál, G. : 46n.
Gandillac, M. de : 10, 141
Gauthier, R.-A. : 22n., 24, 33
Genet, J.-Ph. : 15
Gerardus de Bologna : 132
Gerardus de Cremona : 38–39, 40, 41n., 42, 113n., 141, 144
Gerhardt, C.J. : 26n.
Gicquel, M.-L. : 93n.
Gilbertus Porretanus : 116
Gilson, E. : 9, 29n., 132, 144
Glorieux, P. : 8 n., 53n.
Godefridus de Fontibus : 41
Goetz, G. : 90n.
Goichon, A.-M. : 131
Gómez Rabal, A. : 89–108

Goullet, M. : 7, 15
Grabmann, M. : 21, 117, 145
Graiff, C.A. : 119, 122n.
Gregorius de Rimini : 59
Gregory, T. : 13, 15, 16 n.
Grellard, Ch. : 63n.
Grondeux, A. : 8
Groult, M. : 40n.
Grant, E. : 86n.
Guerreau-Jalabert, A. : 8
Gualterus Burleus : 125
Gualterus Chatton : 59
Guigère, R.-M. : 115
Guillelmus de Alnwick : 29
Guillelmus de Alvernia : 113, 114, 115, 117, 118, 124, 127, 128
Guillelmus de Ockham : 45, 46–50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61–63, 88
Guillelmus de Sherwood : 21–24, 35

Hackett, J. : 86n.
Häring, N.-M. : 116
Hamesse, J. : 8, 9–20, 63n., 91, 130n.
Hasselhoff, G.K. : 112n., 114n., 127n.
Heid, C. : 8
Heitman, Ch. : 21n.
Henricus de Langenstein : 52n., 53
Hilduinus : 144
Hochstetter, E. : 62n.
Höffe, O. : 72n., 75n.
Hoffmann, F. : 47n., 48n.
Holtz, L. : 8, 15
Hossfeld, P. : 65, 66, 67n., 68
Hugo Ripelinus : 116
Hugo de Sanctallense : 147
Hugolinus de Orvieto : 45, 50–52, 54, 55
Hugucio de Pisa : 90, 116
Humbertus de Prulliaco : 53

Imbach, R. : 61–88, 111n.
Isaac Israeli : 41n., 113n.
Isidorus Hispalensis : 90

Jacobus de Eltvilla : 45, 52–54
Jacquart, D. : 40, 86n., 130n.
Jacques Despars : 40
Janni, P. : 86n.
Johannes Buridanus : 29–31
Johannes Capreolus : 22n.
Johannes Damascenus : 18
Johannes Duns Scotus : 29, 88, 110
Johannes de Ganduno : 132
Johannes Hiltalingen : 54n.
Johannes Ianuensis : 116, 138
Johannes de Mirecourt : 51n., 59
Johannes de Nova Domo : 142
Johannes Parisiensis (Quidort) : 33–34, 116
Johannes Peckham : 147
Johannes de Rupella : 114
Johannes Scotus : 144
Johannes de Siccavilla : 115, 132
Johannes Hispalensis : 38
Johannes Tinctoris : 138
Johannes de Wasia : 49
Juda al–Ḥarizi : 112, 113
Judy, A.G. : 31n.
Justin Lang, P. : 52n.

Kaluza, Z. : 54n., 110n.
Kambartel, F. : 72n.
Kann, Ch. : 21, 22n.
Keil, G. : 86n.
Kendzierski, L.H. : 119
Kieszkowski, B. : 110n.
Klatzkin, J. : 130
Klaus, H. : 86n.
Kluxen, W. : 113n.
Koch, J. : 124n.
Köhler, T.W. : 68, 69
Kotuba, N. : 75n.
Kürzinger, J. : 49n.
Kunitzsch, P. : 40n.
Kunze, P. : 21

Leahy, D.G. : 125n.
Leclercq, J. : 70n.
Le Gall, J.-M. : 13
Leibniz, G.W. : 26n.
Leijenhorst, C. : 86n.

Lemoine, M. : 10, 13
Lenz, M. : 62n.
Lindsay, W.M. : 90n.
Loewe, G. : 90n.
Lohr, Ch. : 21
Lucretius : 125, 126
Lüttringhaus, P.-B. : 65n.
Lutz-Bachmann, M. : 63n., 72n.

Madec, G. : 10, 14
Madouas, S. : 26n.
Maierù , A. : 21–35
Maillard, J.-F. : 112n.
Marc, D.P. : 71n.
Marcolino, V. : 54n.
Marlasca, A. : 119n., 121n.
Marmo, C. : 22n.
Martin, J. : 125n.
Massa, E. : 62n.
Maurer, A. : 120n., 145
Mazzini, I. : 86n.
Meersseman, G. : 142
Merle, H. : 10, 14, 140, 145, 147
Meschini, F.A. : 64n.
Meyer, G. : 65n.
Michaud-Quantin, P. : 10–13, 129, 140
Miethke, J. : 62n.
Moses Maimonides : 78, 109, 112–116, 123, 124, 127, 131
Muckle, J.T. : 41n.
Munk, S. : 113n., 114n.
Mussler, B. : 21
Mynors, R.A.B. : 143

Nef, F. : 26n.
Nemesius de Emesis : 18
Nielsen, L. : 32n.

O'Donnell, J.R. : 145
Oliva, A. : 8, 61n.
Osbernus : 90
Oser-Grote, C. : 72n.
Ostermaier, S. : 65n.

Palumbo, M. : 19
Papias : 90, 133, 138
Parente, F. : 112n.
Payr, Th. : 17
Pera, C. : 71n.
Pescatore, G. : 147
Petitmengin, P. : 91n.
Petrarca : 63n.
Petrus de Alliaco : 45, 46, 56–57, 58
Petrus de Alvernia : 146
Petrus de Candia : 63
Petrus Hispanus : 22n., 113n.
Petrus Lombardus : 126, 127
Petrus de Navarra : 45
Pico della Mirandola, J. : 109, 130
Pinborg, J. : 32n.
Placentinus Montepessulanensis : 147
Plato : 29
Plautus : 133
Poncet le Preux : 54, 55n.
Porphyrius : 27, 28
Porro, P. : 63n.
Proust, M. : 128
Ptolemaeus : 37, 38n.
Putallaz, F.-X. : 73n., 85n.

Quillet, J. : 10

Reffke, E. : 123n.
Reina, M.E. : 24n., 30n.
Rexroth, F. : 61n., 87n.
Ribailler, J. : 10
Ricardus de Mediavilla : 115
Ricardus de Sancto Victore : 116
Ricklin, Th. : 111n.
Rigo, C. : 130
Rijk, L.M. de : 16 n., 22n.
Robertus Grosseteste : 26, 144
Robertus Holcot : 59, 132, 133
Robertus Kilwardby : 31–32, 34, 35
Rochais, H. : 70n.
Rogerus Bacon : 32–33, 35, 62n., 86n., 113n., 115
Roland-Gosselin, M.-D. : 142
Rosier-Carach, I. : 22
Rothschild, J.-P. : 8, 15, 109–134
Ruh, K. : 123n.

Saffrey, H. : 141, 142
Sajó, G. : 118
Samuel ibn Tibon : 113n.
Sánchez de las Brozas, F. : 94n.
Schepers, H. : 47n.
Schipperges, H. : 86n.
Schlossberg, A.L. : 109n.
Schmaus, M. : 21n.
Schmidt, G. : 64n.
Schmutz, J. : 88
Scholfield, M. : 75n.
Schupp, F. : 38n., 39
Schwartz, Y. : 123n., 130n.
Scott, F. : 145
Scott, T.K. : 29n.
Seneca : 133
Sermoneta, G. : 130
Servet, M. : 89, 92–108
Setzer, J. : 96
Shapiro, H. : 145
Sigerus de Brabantia : 61, 73–77, 82, 83, 116, 119–122, 128
Sigerus de Curtraco : 138
Simon Genuensis : 40
Sirat, C. : 45n.
Skutella, M. : 69n.
Solère, J.-L. : 110n.
Solignac, A. : 70n.
Sontag, G. : 110n.
Sorabji, R. : 75n.
Soti-Noya, M. : 28 n.
Speer, A. : 69n.
Spiazzi, R.M. : 70n., 72n.
Spruit, L. : 65n., 66n.
Stadler, H. : 65, 67n., 68n.
Steel, C. : 79n.
Stegmüller, F. : 53n.
Stella, P.T. : 29n.
Stephanus Langton : 22
Stornajolo, C. : 91n.
Streveler, P. : 47n.
Sudhoff, K. : 146
Switalski, B. : 117
Sylvester de Prierio : 133
Tachau, K. : 47n.
Teeuwen, M. : 8
Thaddeus de Parma : 116, 132
Thillet, P. : 141
Thomas de Aquino : 22n., 24, 33–34, 35, 58, 61, 70–73, 77–86, 88, 111, 123, 124, 127, 128, 129n., 131, 132, 133n., 141, 142
Thomas de Argentina : 49n.
Thorndike, L. : 65n.
Tollet, D. : 112n.
Tombeur, P. : 14
Tonelli, G. : 19
Torrell, J.-P. : 133n.
Trapp, D. : 54n.
Tunitetti, L.F. : 62n.

Valente, L. : 21n.
Van Riet, S. : 25n., 112n., 113n.
Van Steenberghen, F. : 73n.
Vatasso, M. : 91
Veneziani, M. : 63n.
Verbeke, G. : 25n.
Verdeyen, P. : 70n.
Vespucci, A. : 126
Villeneuve, M. de : 96
Volpini, E. : 28 n.

Wadding, L. : 29n.
Wagner, C. : 65n.
Wallace, W. : 65
Wals, H. : 8
Weijers, O. : 8, 15, 21n., 45n., 49n., 51n., 61n., 136–147
Weisheipl, J.A. : 65n.
Wirmer, D. : 74n.
Wohlman, A. : 131
Wolfson, H.A. : 129

Yamo, M. : 40n.
Yamamoto, K. : 40n.
Yarika, E. : 26n.

Zimmermann, A. : 65n.
Zonta, M. : 130
Zumkeller, A. : 54n.

Mise en page
Iacopo Costa

© 2010 BREPOLS PUBLISHERS nv, Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2010/0095/203
ISBN 978-2-503-53559-3